شرح

مختصر المنتهى الأصولي

للإمام أبي عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي
المتوفى ٦٤٦ هـ

شرحه

العلامة القاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي
المتوفى ٧٥٦ هـ

وعلى المختصر والشرح

حاشية العلامة سعد الدين التفتازاني
المتوفى ٧٩١ هـ

وحاشية السيد الشريف الجرجاني
المتوفى ٨١٦ هـ

وعلى حاشية الجرجاني

حاشية المحقق الشيخ حسن الهروي الفناري
المتوفى ٨٨٦ هـ

وعلى المختصر وشرحه وحاشية السعد والجرجاني

حاشية الشيخ محمد أبو الفضل الوراقي الجيزاوي
المتوفى ١٣٤٦ هـ

تحقيق

محمد حسن محمد حسن إسماعيل

الجزء الثالث

منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com
نحن لا نصور الكتب وانما نعيد إتاحتها وتجميعها على شكل أرشيف

دار الكتب العلمية

جميع الحقوق محفوظة
Copyright
All rights reserved
Tous droits réservés ©

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة لدار الكتب العلمية بيروت - لبنان.
ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو مجزأً أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على اسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً

Exclusive rights by ©
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Beirut - Lebanon

No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

Tous droits exclusivement réservés à ©
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Beyrouth - Liban

Toute représentation, édition, traduction ou reproduction même partielle, par tous procédés, en tous pays, faite sans autorisation préalable signé par l'éditeur est illicite et exposerait le contrevenant à des poursuites judiciaires.

الطبعة الأولى
٢٠٠٤ م - ١٤٢٤ هـ

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

رمل الظريف - شارع البحتري - بناية ملكارت
الإدارة العامة: عرمون - القبة - مبنى دار الكتب العلمية
هاتف وفاكس: ٨٠٤٨١٠/١١/١٢/١٣ (٥ ٩٦١+)
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon
Raml Al-Zarif, Bohtory Str., Melkart Bldg. 1st Floor
Head office
Aramoun - Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13
P.O.Box: 11-9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban
Raml Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1er Étage
Administration général
Aramoun - Imm. Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13
B.P: 11-9424 Beyrouth - Liban

ISBN 2-7451-3778-6
9782745137784 90000>

http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

بسم الله الرحمن الرحيم

(مباحث التخصيص)

قال: (التخصيص قصر العام على بعض مسمياته، أبو الحسين إخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وأراد ما يتناوله بتقدير عدم المخصص كقولهم خصص العام وقيل تعريف أن العموم للخصوص وأورد الدور وأجيب بأن المراد فى الحد التخصيص اللغوى).

أقول: قد فرغنا من بحث العام وها نحن نشرع فى التخصيص وفى المخصص وما يتعلق بهما، التخصيص فى الاصطلاح: قصر العام على بعض مسمياته، ويتناول ما أريد به جميع المسميات أولاً، ثم أخرج بعض كما فى الاستثناء وما لم يرد إلا بعض مسمياته ابتداء كما فى غيره، وقال أبو الحسين هو إخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه، وأورد عليه أن ما أخرج فالخطاب لم يتناوله، فأجاب بأن المراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم المخصص كقولهم خصص العام وهذا عام مخصص ولا شك أن المخصص ليس بعام لكن المراد به كونه عامًا لولا تخصيصه وقيل هو تعريف أن العموم للخصوص وأورد عليه أنه تعريف التخصيص بالخصوص وفيه دور والأولى أنه ليس أعرف منه بل هو مثله فى الجلاء والخفاء، فإن من عرف حصول الخصوص عرف تحصيل الخصوص وبالعكس.

الجواب: أن المراد بالتخصيص المحدود التخصيص فى الاصطلاح وبالخصوص المذكور فى الحد هو الخصوص فى اللغة فتغايرا فلا دور ولا تساوى فى الجلاء لأن اللغوى قد عرف والاصطلاحى بعد لم يعرف.

التفتازانى

قوله: (التخصيص) جمهور الشارحين على أن المراد بالمسميات أجزاء المسمى للقطع بأن الآحاد كزيد وعمرو مثلاً ليس من أفراد مسمى الرجال إذ مسماه ما فوق الاثنين من هذا الجنس لكن سيق فى تحقيق مفهوم العام أنها الآحاد التى دل العام عليها باعتبار أمر اشتركت فيه وهو معنى المسميات العام لا أفراد مدلوله ولولا أنه

جوّز التخصيص بمثل الاستثناء إلى الواحد لجاز جعل مسميات صيغة الجمع هى الجماعات لا الآحاد.

قوله: (ويتناول) يعنى أن فى مثل: اقتلوا الكافرين إلا أهل الذمة؛ المراد بالكافرين جميع الكفار ليصح إخراج أهل الذمة فيتعلق الحكم فيكون القصر على البعض باعتبار الحكم فقط وفى مثل: اقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة يتبين أن المراد بالكافرين غير أهل الذمة خاصة فيكون القصر على البعض باعتبار الدلالة والحكم جميعًا ويكون معنى القصر فى الأوّل أن اللفظ الذى يتناول جميع المسميات قد اقتصر الحكم فيه على بعضها، وفى الثانى أن اللفظ الذى كان يتناول الجميع فى نفسه قد اقتصرت دلالتها على البعض خاصة وحينئذٍ يندفع ما يتوهم من أن اللفظ إن كان على عمومه فلا قصر وإن وجدت قرينة صارفة عنه فلا عموم ولا قصر.

قوله: (كقولهم خصص العام) فهم الشارحون أن الشبهة من جهة أن معناه أخرج بعض ما تناوله بتقدير عدم المخصص وهو كلام قليل الجدوى فالأولى ما ذهب إليه المحقق من أن العام بمنزلة المتناول فى عبارة أبى الحسين إذ لا عموم بعد التخصيص وإنما المراد أنه عام على تقدير عدم المخصص وهذا ظاهر فى غير الاستثناء فاللفظ عام لتناوله الجميع وإن لم يكن الخطاب أعنى الحكم متناولاً فعبارة أبى الحسين تفتقر إلى هذا التأويل فى الاستثناء وغيره وفى الإخراج أيضًا لاقتضائه سابقة الدخول، وقولنا قصر العام على البعض إنما يفتقر إليه فى غير الاستثناء فيكون أولى وبعضهم لم يفرق بين العام والخطاب فزعم أن عبارة أبى الحسين أيضًا لا تفتقر إلى التأويل لأن الخطاب فى نفسه متناول لذلك البعض المخرج.

قوله: (وفيه دور) إنما يصح لو توقف معرفة الخصوص على معرفة التخصيص نعم لو قيل إنه تعريف الشىء بنفسه بناء على أن التأثير عين الأثر كما هو رأى الأشعرى لكان شيئًا وكأنه هو المراد بالدور إلا أنه أيضًا ليس بوارد لأن ذلك إنما هو بحسب الوجود دون المفهوم للقطع بتغاير مفهوم الإحراق والاحتراق، فلذا قال المحقق الأولى أنه تعريف للشىء بما يساويه فى الجلاء والخفاء وأما جوابه بأن المراد بالخصوص المذكور فى الحد هو اللغوى حتى كأنه قال التخصيص تعريف أن المراد باللفظ الموضوع لجميع الأفراد هو البعض منها فصحيح إلا أنه لا يطابق المتن حيث

قال المراد فى الحد التخصيص اللغوى وكأنه مبنى على زعم المعترض أن التخصيص والخصوص واحد لا يخفى أنه إذا احتاج تعريفنا وتعريف أبى الحسين إلى تقدير عدم المخصص كان لزوم الدور ظاهرًا للقطع بأن المخصص هو الذى يفيد التخصيص الاصطلاحى، ويمكن أن يدفع بأن المراد أن المخصص لا من حيث هذا الوصف.

الجيزاوى

الشارح: (فإن من عرف حصول الخصوص) الأولى حذف لفظ الحصول إلا أنه ذكره لمناسبة التعبير عن التخصيص بتحصيل الخصوص.

قوله: (فى تحقيق مفهوم العام... إلخ) أى أن ما سبق من هذا التحقيق يصحح حمل المسميات على جزئيات المسمى فإن الرجال مثلاً جزئيات مدلوله أفراد الرجل الذى اشتركت فيه المأخوذ من لفظ الرجال فكل فرد مسمًى للمأخوذ من الصيغة جزئى له، ويصح تصحيح التعبير بالمسميات بوجه آخر وهو أن «ال» الجنسية فى الجمع قد أبطلت معنى الجمعية فالرجال فى قوة الرجل ولا شك أن أفراده آحاد وجزئيات له وكل منها مسمًى لتحقق الرجل فيه فالكل مسميات وهو معنى العام أى الآحاد التى دل عليها العام باعتبار أمر اشتركت فيه هى معنى مسميات العام.

قوله: (لا أفراد مدلوله) لأن مدلوله الجمع والآحاد ليست أفرادًا له.

قوله: (وحينئذ يندفع... إلخ) أى يكون القصر دائمًا باعتبار الحكم وتارة يكون باعتبار الدلالة والحكم وتارة يكون باعتبار الحكم فقط يندفع إلخ.

قوله: (إن التشبيه) أى فى قوله كقولهم خصص العام.

قوله: (بمنزلة المتناول فى عبارة أبى الحسين) أى وإن كان المراد بالمتناول فى عبارة أبى الحسين هو الحكم المعبر عنه بالخطاب فى كلامه.

قوله: (فزعم أن عبارة أبى الحسين لا تفتقر إلى التأويل) أى فى الاستثناء.

قوله: (ولا يخفى أنه إذا احتاج تعريفنا وتعريف أبى الحسين إلى تقدير عدم المخصص كان لزوم الدور ظاهراً) فيه أنه ليس المراد أنه يقدر فى التعريف ذلك وإنما المراد أن المعنى على ذلك.

قال: (ويطلق التخصيص على قصر اللفظ وإن لم يكن عامًا كما يطلق عليه عام لتعدده كعشرة والمسلمين المعهودين وضمائر الجمع ولا يستقيم تخصيص إلا فيما يستقيم توكيده بكل).

أقول: التخصيص كما يطلق على قصر العام على بعض مسمياته فقد يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته، وإن لم يكن عامًا وذلك كما يطلق على اللفظ كونه عامًا لتعدد مسمياته، مثاله: عشرة، يقال له عام باعتبار آحاده، فإذا قصر على خمسة بالاستثناء عنه قيل قد خصص وكذلك المسلمون للمعهودين نحو جاءنى مسلمون وأكرمت المسلمين إلا زيدًا، فإنهم يسمون المسلمين عامًا، والاستثناء منه تخصيصًا له، واعلم أن التخصيص أى تفسير فسرناه من التفسيرين فلا يستقيم ولا يمكن إلا فيما يؤكد بكل وهو ذو أجزاء يمكن افتراقها حقيقة نحو الإنسان كلهم أو حكمًا نحو الجارية كلها وذلك ليكون له بعض يمكن القصر عليه ولأن التأكيد بكل إنما هو لدفع توهم إرادة القصر وكون الظاهر تجوّزًا أو سهوًا فتلازما.

التفتازانى

قوله: (قصر اللفظ على بعض مسمياته) هذا كما فى العام للقطع بأن آحاد العشرة ليست مسمياتها وإنما مسمياتها العشرات.

قوله: (وضمائر الجمع) مثل جاءنى مسلمون فأكرمتهم إلا زيدًا، أو فقلت لهم أكرمونى إلا زيدًا، أو فقالوا: نحن نكرمك إلا زيدًا، وأما إذا كان المرجع عامًا فلا ينبغى أن يتردد فى عمومها، وقد تردد العلامة فى ذلك بل جزم بأنها ليست بعامة وبعضهم زعم أن المراد ما إذا كان المرجع معهودًا وأن حكمها حكم مرجعها فى العموم والخصوص.

قوله: (فتلازما) أى جواز التأكيد بكل وإمكان القصر على البعض سواء أريد قصر العام أو قصر اللفظ وهو المراد بالتفسيرين وهذا يشكل بمثل ما رأيت أحدًا فإنه يصح التخصيص ولا يصح التأكيد وبمثل أكلت الرغيف كله فإنه يصح التأكيد ولا يصح التخصيص بالتفسير الأول وكأنه أراد التلازم بين التأكيد بكل والتخصيص بأحد التفسيرين لا بكل منهما وحينئذٍ يندفع الإشكال الثانى.

الجيزاوى

الشارح: (واعلم أن التخصيص بأى تفسير فسرناه من التفسيرين فلا يستقيم)

الأولى حذف الفاء لأن الخبر هنا ليس من المواضع التى تقترن بالفاء.

قوله: (**هذا كما فى العام... إلخ**) أى أن قوله على التفسير الثانى للتخصيص قصر اللفظ على بعض مسمياته يجرى فيه ما تقدم من أن المراد بالمسميات الأجزاء.

قوله: (**وأن حكمها حكم مرجعها فى العموم والخصوص**) أى وهو زعم باطل لأنه متى كان المرجع معهودًا لا يكون عامًا.

قوله: (**وهذا يشكل بمثل ما رأيت أحدًا**) فيه أنه ليس المراد بالتأكيد بكل التأكيد الاصطلاحى بل تقوية الإحاطة والشمول وإن لم يكن توكيدًا اصطلاحيًا ولا شك أنه فى مثل ما رأيت أحدًا يصح أن يقال ما رأيت كل أحد على أنه من عموم السلب.

قال: (مسألة: التخصيص جائز إلا عند الشذوذ).

أقول: تخصيص العام جائز إلا عند شذوذ، ودليله ما تكرر أنه لا يلزم من وضع ألفاظ العموم للخصوص مجازًا محال لا لذاته ولا لغيره، ولنا أيضًا كثرة وقوعه مثل: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، حتى قيل لا عام غير مخصص إلا قوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣]، ومستندًا لنا فيما مر فى المجاز أنه كذب إذ ينفى فيصدق والجواب ما مر.

التفتازانى

قوله: (أنه كذب) إنما يتم فى الخبر فالأولى أن يقال إنه كذب أو بداء، والجواب المنع فإن صدق النفى إنما هو فيما يفيد العموم لا مطلقًا والبداء إنما يلزم لو أريد من أوّل الأمر العموم أبدًا.

الجيزاوى

قوله: (فإن صدق النفى إنما هو فيما يفيد العموم لا مطلقًا) أى حتى يكون صدقه تكذيبًا للإيجاب الوارد على البعض.

قوله: (لو أريد من أول الأمر العموم) أى مع أن التخصيص ليس العموم فيه مرادًا أصلاً بل المراد هو الخصوص من أول الأمر.

قال: (مسألة: الأكثر أنه لا بد فى التخصيص من بقاء جمع يقرب من مدلوله وقيل يكفى ثلاثة، وقيل اثنان، وقيل واحد والمختار أنه ما بالاستثناء والبدل يجوز إلى واحد وبالمتصل كالصفة يجوز إلى اثنين وبالمنفصل فى المحصور القليل يجوز إلى اثنين مثل قتلت كل زنديق، وقد قتل اثنين وهم ثلاثة وبالمنفصل فى غير المحصور أو العدد الكثير المذهب الأول، لنا أنه لو قال قتلت كل من فى المدينة وقد قتل ثلاثة عدّ لاغيًا وخُطِّئ، وكذلك: أكلت كل رمانة، وكذلك لو قال من دخل أو أكل وفسره بثلاثة القائل باثنين أو ثلاثة ما قيل فى الجمع، ورد بأن الجمع ليس بعام القائل بالواحد أكرم الناس إلا الجهال وأجيب بأنه مخصوص بالاستثناء ونحوه، قالوا: ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر:٩]، وليس محل النزاع، قالوا: لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه وذلك يمنع الجميع، وأجيب بأن الممتنع تخصيص خاص بما تقدَّم، قالوا: قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾ [آل عمران:١٧٣]، وأريد نعيم بن مسعود ولم يعدّ مستهجنًا للقرينة، قلنا الناس للمعهود، فلا عموم، قالوا: صح أكلت الخبز وشربت الماء، لأقل، قلنا ذلك للبعض المطابق المعهود والذهنى مثله فى المعهود والوجودى فليس من العموم والخصوص فى شيء).

أقول: قد اختلف فى منتهى التخصيص إلى كم هو فذهب الأكثر إلى أنه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام، وقيل: يجوز إلى ثلاثة، وقيل إلى اثنين، وقيل: إلى واحد، والمختار أنه إن كان التخصيص باستثناء أو بدل جاز إلى واحد نحو عشرة إلا تسعة، واشتريت العشرة أحدها، وإلا فإن كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز إلى اثنين نحو أكرم الناس العلماء، أو إن كانوا علماء.

وإن كان بمنفصل فإن كان فى محصور قليل جاز إلى اثنين كما تقول قتلت: كل زنديق وهم ثلاثة أو أربعة، وإن كان فى غير محصور أو فى عدد كثير فالمذهب الأول وهو أنه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلوله، فلا يقال من دخل دارى فأكرمه ويفسر بزيد وعمرو وبكر، لنا لو قال قتلت كل من فى المدينة ولم يقتل إلا ثلاثة عدَّ لاغيًا ومخطئًا، وكذا لو قال أكلت كل رمانة فى البستان ولم يأكل إلا ثلاثة، وكذلك لو قال كل من دخل دارى فهو حر أو كل من أكل فأكرمه وفسره بثلاثة فقال: أردت زيدًا وعمرًا وبكرًا عدَّ لاغيًا وخطئ، القائل بجواز التخصيص إلى اثنين أو ثلاثة، احتج بما قيل فى الجمع أن أقله ثلاثة أو اثنان كأنه جعله فرعًا

لكون الجمع حقيقة فى الثلاثة أو فى الاثنين.

والجواب: أن الكلام فى أقل مرتبة يخصص إليها العام لا فى أقل مرتبة يطلق عليها الجمع، فإن الجمع ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لأحدهما بالآخر فلا يكون المثبت لأحدهما مثبتًا للآخر.

القائلون بجواز التخصيص إلى واحد قالوا: أولاً: يجوز أكرم الناس إلا الجهال وإن كان العام واحدًا اتفاقًا.

والجواب: أن عموم قولنا لا يجوز تخصيص العام إلى الواحد مخصوص بالاستثناء ونحوه أعنى بدل البعض فإنا قد استثنيناهما عن الكلية المدعاة فلا يمكن الإلزام بهما والفرق قائم وسيأتى.

قالوا: ثانيًا: قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر:٩]، والمراد هو تعالى وحده لا شريك له.

الجواب: أنه ليس محل النزاع فإنه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص فى شىء وذلك لما جرى به العادة أن العظماء يتكلمون عنهم وعن أتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظًا أصلاً.

قالوا: ثالثًا: لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه وإخراج اللفظ عن موضوعه إلى غيره فامتنع كل تخصيص.

الجواب: منع كونه للتخصيص حينئذ بل لتخصيص خاص وهو ما يعدّ معه لاغيًا.

قالوا: رابعًا: قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾ [آل عمران:١٧٣]، وأراد نعيم ابن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعدّه أهل اللسان مستهجنًا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص إلى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى.

الجواب: أنه غير محل النزاع فإن البحث فى تخصيص العام والناس ههنا ليس بعام بل للمعهود والمعهود ليس بعام لما عرفت فى حد العام حيث اعتبرنا قولنا مطلقًا وأخرجنا به المعهود.

قالوا: خامسًا: علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا أكلت الخبز وشربت الماء والمراد به أقل القليل مما يتناوله الماء والخبز.

الجواب: أن ذلك غير محل النزاع فإن كل واحد من الماء والخبز فى المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجى المطابق للمعهود الذهنى وهو الخبز والماء المقرر

فى الذهن أنه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم وذلك بعينه كما تقول للغلام ادخل السوق فإنك تريد به واحدًا من الأسواق المعهودة بينك وبينه عهدًا خارجيًا معينًا لبعض الأسواق بحسب العادة وإذا كان كذلك فليس بعام خصص ولا تعلق له بمسألة الخصوص والعموم أصلاً، إنما هو معهود يتناول عدة من المعينات قيد ببعض منها كالمطلق يقيد ببعض ما يوجد فى ضمنه من المقيدات ويحتملها من المحامل من غير صرف عن ظهور وعموم.

التفتازانى

قوله: (لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام) قد فسروه بما فوق النصف ولا خفاء فى امتناع الاطلاع عليه إلا فيما يعلم عدد أفراد العام.

قوله: (عدّ لاغيًا وخطئ) كأنه يشير إلى دفع ما يتوهم من أن اللغو لا ينافى الصحة.

قوله: (بأنه مخصوص بالاستثناء ونحوه) الظاهر أن المراد أن هذا المثال من قبيل ما يكون التخصيص فيه بالاستثناء ونحوه كبدل البعض وقد تقدَّم أنه يجوز إلى واحد لكن لما كان على ظاهر العبارة مناقشة لأنه مما خصص بالاستثناء لا بنحوه، زعم الشارح العلامة أن نحوه عطف على محذوف أى التخصيص بالاستثناء ونحوه يجوز إلى واحد وبعضهم أنه مرفوع أى ونحوه جائز وذهب الشارح المحقق إلى أن الضمير للحكم المذكور وهو لطيف لكن لا يخفى أنه لا يقال فى مثل اقتلوا الكافرين إلا أهل الذمة أن هذا الحكم مخصوص بأهل الذمة بل بمن عداهم اللهم إلا بتأويل وهو أنه مخصوص بسبب إخراج أهل الذمة.

قوله: (الناس للمعهود) ويبقى البحث فى صحة إطلاق الناس المعهود على واحد.

قوله: (بل هو للبعض) اعلم أن اللام قد تكون للإشارة إلى حصة من الحقيقة وهو العهد الخارجى وإلى نفس الحقيقة وحينئذٍ إما أن تعتبر من حيث هى وهو تعريف الطبيعة مثل الرجل خير من المرأة أو من حيث الوجود وحينئذٍ إما أن توجد قرينة البعضية وهو العهد الذهنى أولاً وهو الاستغراق فاللام للتعريف لا غير والتعريف إما تعريف العهد أو تعريف الجنس والمعرف تعريف الجنس قد يكون لبعض موجود باعتبار عهديته فى الذهن كما فى أكلت الخبز وهذا ليس من تخصيص العموم فى شىء كما أن إطلاق المعرَّف بلام العهد على موجود خارجى

معين من بين المعهودات الخارجية مثل ادخل السوق لمن بينك وبينه أسواق معهودة ليس من تخصيص العموم بل هو إرادة لأحد المحتملات بدلالة قرينة من عادة أو غيرها.

الجيزاوى

المصنف: (أنه ما بالاستثناء والبدل يجوز إلى واحد) وجهه أنه فى الاستثناء المقصود الحكم على غير المستثنى وفى البدل المقصود بالحكم هو البدل.

المصنف: (لنا أنه لو قال... إلخ) استدلال على الدعوى الأخيرة وهى قوله وإن كان بالمنفصل فى غير المحصور، أو العدد الكثير فالمذهب الأول وهو أنه لا بد أن يبقى قريبًا من مدلوله واكتفى فى الاحتجاج على سائر دعاويه من كونه إن كان التخصيص بالمتصل كالصفة يجوز إلى اثنين وإن كان بالاستثناء أو البدل يجوز إلى واحد بما احتج به أصحابه وإبطال ما ذكر فى معارضته.

المصنف: (مخصوص الاستثناء ونحوه) الباء للسببية لا للتعدية لأن المقصور عليه هو غير الاستثناء والبدل لا هما.

المصنف: (وليس محل النزاع) أى لأن الضمير فى أنا والجمع فى حافظون ليس من صيغ العموم على أن الضمير فى أنا عند استعماله فى المعظم نفسه لم يلاحظ فيه العموم كما يلاحظ فى العام المراد به الخصوص.

الشارح: (ولم يبق معنى العموم ملحوظًا) ظاهره أن ضمير «نا» للعموم إلا أنه لم يكن من باب العام المراد به الخصوص عند إرادة المتكلم المعظم نفسه لكون العموم لا يلاحظ عادة وليس كذلك، ولعله أشار إلى جواب آخر على التنزل كما تقدم فيما كتبنا على المصنف.

قوله: (ولا خفاء فى امتناع الاطلاع عليه إلا فيما يعلم عدد أفراد العام) إن كان مراده وعلم عدد أفراد العام غير ممكن فباطل لأنه إذا كان أهل بلد محصورين وقال كل من فى البلد عالم وأخرج أهل بيت منهم علم أن الباقى فوق النصف وإن كان مراده مجرد إفادة أنه لا يمكن الاطلاع عليه إلا إذا علم عدد أفراد العام وهو ممكن فواضح الصحة.

قوله: (للحكم المذكور) وهو عدم جواز التخصيص إلى الواحد.

قوله: (لكن لا يخفى أنه لا يقال فى مثل اقتلوا الكافرين... إلخ) أى فكذا فيما نحن فيه من قوله أن الحكم بجواز التخصيص مخصوص بالاستثناء.

قال: (المخصص متصل ومنفصل فالمتصل الاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية وبدل البعض).

أقول: المخصص ينقسم إلى متصل ومنفصل لأنه إما أن لا يستقل بنفسه أو يستقل، والأول المتصل، والثاني المنفصل، والمخصص المتصل خمسة:

١ ـ الاستثناء المتصل: نحو: أكرم الناس إلا الجهال، بخلاف المنقطع فإنه لا يخصص.

٢ ـ الشرط: مثل: أكرم الناس إن كانوا علماء.

٣ ـ الصفة: مثل: أكرم الناس العلماء.

٤ ـ الغاية: مثل: أكرم الناس إلى أن يجهلوا.

٥ ـ بدل البعض: مثل: أكرم الناس العلماء منهم.

وأنت تعلم أن منها ما يخرج المذكور كالاستثناء والغاية، ومنها ما يخرج غير المذكور كالشرط والصفة والبدل.

التفتازاني

قوله: (العلماء منهم) قيد بذلك ليكون بدلاً لا صفة، والله أعلم.

(مسائل الاستثناء)

قال: (الاستثناء فى المنقطع قيل حقيقة، وقيل مجازًا، وعلى الحقيقة، قيل متواطئ، وقيل مشترك، ولا بد لصحته من مخالفة فى نفى الحكم، أو فى أن المستثنى حكم آخر له مخالفة بوجه مثل: ما زاد إلا ما نقص، ولأن المتصل أظهر لم يحمله فقهاء الأمصار على المنقطع إلا عند تعذره ومن ثمة قالوا فى: له عندى مائة درهم إلا ثوبًا وشبهه إلا قيمة ثوب).

أقول: المستثنى إن كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل وإلا فمنقطع، والمنقطع قد علمت أنه لا مدخل له فى التخصيص فإن قولك جاءنى القوم إلا حمارًا لا يخرج بعض المسمى ولا نعرف خلافًا فى صحته لغة، إنما الخلاف فى كونه حقيقة أو مجازًا، فقيل حقيقة، وقيل مجاز، وعلى القول بأنه حقيقة فقد قيل: إنه متواطئ أى مقول على المتصل والمنقطع باعتبار أمر مشترك بينهما، وقيل لا بل هو مشترك بينهما بالاشتراك اللفظى، واعلم أنه لا بد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه، وقد يكون بأن ينفى من المستثنى الحكم الذى يثبت للمستثنى منه، نحو: جاءنى القوم إلا حمارًا، فقد نفينا المجىء عن الحمار، بعد ما أثبتناه للقوم، وقد يكون بأن يكون المستثنى نفسه حكمًا آخر مخالفًا للمستثنى منه بوجه، مثل: ما زاد إلا ما نقص، فإن النقصان حكم مخالفة للزيادة، وكذا: ما نفع إلا ما ضر، ولا يقال: ما جاءنى زيد، إلا أن الجوهر الفرد حق إذ لا مخالفة بينهما بأحد الوجهين وبالجملة فإنه مقدر بلكن فكما يجب فيه مخالفة إما تحقيقًا، مثل: ما ضربنى زيد لكن ضربنى عمرو، وإما تقديرًا مثل: ما ضربنى لكن أكرمنى فكذا ههنا، واعلم أن الحق أن المتصل أظهر فلا يكون مشتركًا ولا للمشترك بل حقيقة فيه ومجازًا للمنقطع، فلذلك لم يحمله علماء الأمصار على المنفصل إلا عند تعذر المتصل حتى عدلوا للحمل على المتصل عن الظاهر وخالفوه، ومن ثمة قالوا «فى قوله: له عندى مائة درهم إلا ثوبًا وله على إبل إلا شاة» معناه: إلا قيمة ثوب أو قيمة شاة فيرتكبون الإضمار وهو خلاف الظاهر ليصير متصلاً ولو كان فى المنقطع ظاهرًا لم يرتكبوا مخالفة ظاهر حذرًا عنه.

التفتازانى

قوله: (الاستثناء فى المنقطع قيل حقيقة) ظاهر كلام الشارح وكثير من المحققين أن الخلاف فى صيغ الاستثناء لا فى لفظه لظهور أنه فيهما مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو وما ذكر من أن علماء الأمصار لا يحملونه على المنقطع إلا عند تعذر المتصل إلى آخر كلامه، صريح فيما ذكرنا إلا أن ما ذكره العلامة وغيره من الاستدلال على كونه مجازًا فى المنقطع بأنه من ثنيت عنان الفرس صرفته وإنما يتحقق ذلك فى المتصل صريح فى أن الخلاف فى لفظ الاستثناء ثم فى قوله لا نعرف خلافًا فى صحته لغة رد لما ذكره الآمدى من أنه اختلف العلماء فى صحة الاستثناء من غير الجنس، فجوّزه أصحاب أبى حنيفة ومالك والقاضى أبو بكر وجماعة من المتكلمين والنحاة ومنعه الأكثرون وأما أصحابنا فمنهم من قال بالنفى ومنهم من قال بالإثبات.

قوله: (ما زاد إلا ما نقص) ما الأولى نافية والثانية مصدرية والمعنى لكن النقصان فعل أو لكن النقصان أمر وبيانه على ما قدره السيرافى وليس المعنى ما زاد شيئًا غير النقصان ليكون متصلاً مفرغًا.

قوله: (واعلم أن الحق) إشارة إلى الدليل على كونه مجازًا فى المنقطع وذلك لأن المتصل هو المتبادر إلى الفهم فلا يكون الاستثناء يعنى صيغته مشتركًا لفظًا لا موضوعًا للقدر المشترك بين المتصل والمنقطع إذ ليس أحد معانى المشترك أو أفراد المتواطئ أولى بالظهور والمتبادر عند قطع النظر عن عارض شهرة أو كثرة ملاحظة أو نحو ذلك.

الجيزاوى

قوله: (وليس المعنى ما زاد شيئًا غير النقص) الذى يؤخذ من كلام ابن السراج أن الاستثناء متصل وأن التقدير هو على حاله إلا النقص وكذا يقال فى قوله ما نفع إلا ما ضر أن التقدير هو على حاله إلا ما ضر وقال ابن مالك: إن المعنى ما عرض له عارض إلا النقص وما أفاد شيئًا إلا الضرر.

قال: (وأما حدّه فعلى التواطؤ ما دل على مخالفة بإلا غير الصفة وأخواتها وعلى الاشتراك والمجاز لا يجتمعان فى حد فيقال فى المنقطع ما دل على مخالفة بإلا غير الصفة وأخواتها من غير إخراج، وأما المتصل فقال الغزالى رحمه الله: قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على أن المذكور به لم يرد بالقول الأول وأورد على طرده التخصيص بالشرط والوصف بالذى والغاية ومثل قام القوم ولم يقم زيد ولا يرد الأوّلان، وعلى عكسه جاء القوم إلا زيد، فإنه ليس بذى صيغ، وقيل لفظه متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على أن مدلوله غير مراد بما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية وأورد على طرده قام القوم إلا زيد وعلى عكسه ما جاء إلا زيداً فإنه لم يتصل بجملة وإن مدلوله كل استثناء مراد بالأول والاحتراز من الشرط والصفة وهم والأولى إخراج بإلا وأخواتها).

أقول: الاستثناء المنقطع قد علمت أنه اختلف فيه أمتواطئ هو أم مشترك أو مجاز، فإن قلنا: إنه متواطئ فى المتصل والمنقطع أمكن حده مع المتصل بحد واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما وهو مجرد المخالفة الأعم من الإخراج وعدمه فيقال ما دل على مخالفة بإلا غير الصفة وأخواتها.

فقوله: ما دل على مخالفة؛ يتناول أنواع التخصيص.

وقوله: بإلا غير الصفة؛ يخرج سائر أنواعه وإنما قيد إلا بغير الصفة، ليخرج نحو: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، لأنه بمعنى غير الله فيكون صفة لا استثناء.

وقوله وأخواتها أراد به الحروف المرادة لإلا نحو سوى وحاشا وخلا وعدا وهى حروف معلومة معينة.

وأما إن قلنا إنه مشترك بين المتصل والمنقطع أو حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع فلا يمكن الجمع بينهما فى حدّ واحد لأن مفهوميه حينئذ حقيقتان مختلفتان فلا يكون حدّهما واحداً بل يجب حد كل واحد منهما باعتبار خصوصيتهما وهما متغايرتان ضرورة، وأما المنقطع فيزاد بما ذكرنا قَيّد يمتاز به عن المتصل، وهو قولنا: من غير إخراج فيقال: ما دل على مخالفة بإلا غير الصفة وأخواتها من غير إخراج فقولنا: من غير إخراج، هو الذى أخرج المتصل لأنه يدل على مخالفة مع إخراج، وأما المتصل فقال الغزالى رحمه الله: هو قول ذو صيغ

مخصوصة محصورة دالٌّ على أن المذكور به لم يرد بالقول الأول، واعترض على طرده وعكسه، أما طرده فقيل يرد عليه التخصيص بالشرط، مثل أكرم الناس إن علموا، وبالوصف بالذى نحو الناس الذين علموا، وبالنفى الصريح نحو: جاء القوم ولم يجئ زيد، فإنها كلها ذو صيغ مخصوصة محصورة دالة على ما ذكرتم.

قال المصنِّفُ: ولا يرد الأولان أعنى التخصيص بالشرط والوصف بالذى لأنهما لا يخرجان المذكور به وهم العلماء فى مثالنا بل غير المذكور وهو من عدا العلماء على ما لا يخفى، والحق أنه لا يرد الثالث أيضًا، لأن تقييد الألفاظ بالدلالة إنما يراد بها فيه الدلالة بحسب الوضع ولم يجئ زيد لم يوضع إلا لنفى المجيء عن زيد لأنه لم يرد زيد من الكلام الأول، وإنما يلزم ذلك من ذكره بعد الإثبات لزومًا عقليًا، إن كان القائل ممن لا يناقض نفسه لا لزومًا وضعيًا ألا ترى أنك تقول لم يجئ القوم ولم يجئ زيد، ولا دلالة على مخالفة أصلاً، وذلك بخلاف جاء القوم إلا زيد فإنه لم يوضع إلا لذلك، وأما عكسه فقيل يرد عليه جاء القوم إلا زيدًا فإنه استثناء ولم يصدق عليه أنه ذو صيغ بل ذو صيغة واحدة والحق أنه مندفع بظهور المراد وهو أن جنس الاستثناء ذو صيغ وكل استثناء ذو صيغة من الصيغ والمناقشة فى مثله مع مثله لا تحسن كل الحسن وقيل: إنه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على أن مدلوله غير مراد بما اتصل به وليس بشرط ولا صفة ولا غاية فاحترز بالمتصل عن المنفصل من لفظ أو عقل أو غيرهما وبقوله: لا يستقل عن اللفظى المتصل المستقل، وبقوله: دال إلى آخره عن المتصلات الغير المخصصة، وبقوله: ليس بشرط ولا صفة ولا غاية، عن الثلاث، وقد اعترض عليه بأنه فاسد من جهة الطرد والعكس ووجود اللغو فيه، أما الطرد، فلأن قولك: قام القوم لا زيد يصدق عليه الحد، وليس باستثناء.

وأما العكس: فأوّلاً لأن الاستثناء المفرغ نحو: ما جاء إلا زيد، استثناء ولا يصدق عليه الحد، لأنه لم يتصل بجملة لأن ما قبله ليس بجملة فإنه هو الفاعل، والفعل وحده مفرد لا جملة، وثانيًا: لأن الحق على ما سنبينه أن كل استثناء متصل مراد بما يتقدمه ثم يخرج عنه ثم يسند إلى الباقى.

وأما اللغو فيه فإن قوله وليس بشرط ولا صفة لا حاجة إليه فإنه لإخراجهما وظن دخولهما وهم لأنهما لا يدلان على أن مدلولهما غير مراد بل على أن المراد

مدلولهما لا غير.

وقد يقال على الأول أن لا زيد وضع للنفى لا لإعلام عدم الإرادة بدليل جاءنى زيد لا عمرو.

وعلى الثانى: أن المراد الجملة أو ما يقدر بها وما اتصل به المفرغ يقدر معه عام يتناوله فيكون جملة معنى.

وعلى الثالث: أن المستثنى غير مراد فى الجملة، حيث لم يرد الإسناد به إليه.

وعلى الرابع: أنه لا يريد إخراج كل شرط وصفة بل نحو: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

* وأكرم الناس إن لم يكونوا جهالاً *

فإنه دل على عدم إرادة الله وعدم إرادة الجهال، وإذا عرفت أن شيئًا مما ذكر لا يخلو عن ضعف فالأولى أن يقال: إنه إخراج بإلا وأخواتها، ولا يخفى أن هذا حدّ بحسب اللفظ لأنه إن أراد بأخواتها ما يدل على الإخراج، ورد الغاية، ونحو جاء القوم لا زيد على ما يراه فتعين أن يريد الألفاظ المشهورة، والأولى أن يقال: إخراج بحرف وضع له ولا يرد الغاية ونحو جاء القوم لا زيد، وإن فهم منهما الإخراج فى بعض التراكيب إذ ليس وضعهما لذلك.

التفتازانى

قوله: (الاستثناء المنقطع) مبتدأ خبره الجملة الشرطية أعنى قوله فإن قلنا أنه أى الاستثناء متواطئ أمكن حده أى المنقطع وقوله قد علمت حال وضمير أنه وفيه وهو للاستثناء وقوله أو مشترك أى لفظًا بين المتصل والمنقطع أو مجاز أى فى المنقطع.

قوله: (ما دل على مخالفة) الاستثناء قد يقال بمعنى المصدر وهو الإخراج أو المخالفة بمعنى المستثنى وهو المخرج والمذكور بعد إلا من غير إخراج وبمعنى اللفظ الدال على ذلك كالشرط والصفة وهو المقصود بالتعريف ههنا.

قوله: (أراد بها الحروف المرادفة لإلا) فيه تجوّز وتسامح إذ من الأخوات أسماء وأفعال والترادف بمعنى اتحاد المفهوم محال.

قوله: (لأن مفهوميه) يعنى الحقيقيين إن كان مشتركًا والحقيقى والمجازى إن كان مختصًا بالمتصل فإن قيل ربما تجمع الحقائق المختلفة فى حد كأنواع الحيوان، قلنا

عند اتحاد مفهوم مشترك بينها والتقدير ههنا تعدد المفهوم.

قوله: (من غير إخراج) يخرج المتصل ويشعر بأن المتصل ما دل على مخالفة بإلا وأخواتها مع إخراج إلا أنه حاول إيراد تعريفات القوم وتزييفها ثم إيراد تعريف الاستثناء باعتبار معناه المصدرى وينبغى أن يعلم أنا إذا قلنا جاءنى القوم إلا زيداً فالاستثناء يطلق على إخراج زيد وعلى زيد المخرج وعلى لفظ زيد المذكور بعد إلا وعلى مجموع لفظ إلا زيداً وبهذه الاعتبارات اختلف العبارات فى تفسيره فيجب أن يحمل كل تفسير على ما يناسبه من المعانى الأربعة.

قوله: (قول ذى صيغ) ذكر الإمام حجة الإسلام أنه احترز عن التخصيص لأنه قد لا يكون بقول بل بفعل أو قرينة أو دليل عقلى وإذا كان بقول فلا تنحصر صيغه وأنه احترز بصيغ مخصوصة عن مثل رأيت المؤمنين ولم أر زيداً، إذ المراد من الصيغ أدوات الاستثناء وإذ قد صرح بأن المراد بالصيغ المخصوصة المحصورة ما هو المتعارف من أدوات الاستثناء لم يرد عليه شىء بما ذكر والآمدى أخذ بظاهر اللفظ فاعترض بسائر التخصيصات مثل رأيت المؤمنين ولم أر زيداً واقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة والقوم علماء وزيد جاهل إلى غير ذلك فإنها صيغ محصورة ضرورة تناهى الألفاظ الدالة ولما كان ظاهراً أنه لا يريد بالمحصورة مجرد التناهى بل الداخلة تحت الضبط اقتصر المصنِّفُ على الاعتراض بمثل الشرط والنفى والغاية والوصف بالموصولات دون البدل وسائر الصفات وغير ذلك وأهمل الشارح ذكر الغاية وكأنها لم تقع فى نسخته ولا يخفى أن ما ذكره فى الجواب عن النفى جواب عن الغاية وفى بعض الشروح أن التعريف لأدوات الاستثناء كأنه قال أدوات الاستثناء كلمات ذوات صيغ وتقييد الوصف بمثل الذى لأنه الذى ذكر بعده شىء هو الصلة كأدوات الاستثناء يذكر بها المستثنى وهذا خبط عظيم.

قوله: (لفظ متصل بجملة) هذا بعينه التعريف الذى اختاره الآمدى إلا أنه ذكر مكان قوله وليس بشرط ولا صفة ولا غاية قوله بحرف إلا أو إحدى أخواتها وقال احترز بلفظ عن غير اللفظ من الدلالات المخصصة الحسية أو العقلية وبمتصل عن الدلائل المنفصلة وبقوله لا يستقل عن مثل قام القوم ولم يقم زيد، وبقوله يدل عن الصيغ المهملة وبقوله على أن مدلوله عن الأسماء المؤكدة والنعتية مثل جاءنى القوم العلماء كلهم وبحرف إلا أو إحدى أخواتها عن مثل قام القوم دون زيد وما

ذكره الشارح من أنه احترز بالمتصل عن المنفصل من لفظ أو عقل أو غيرهما ليس على ما ينبغى لأن غير اللفظ ليس بداخل حتى يحترز عنه.

قوله: (وقد يقال) إشارة إلى دفع الاعتراضات ومبنى الأول على أن الدلالة المذكورة فى تفسير الألفاظ يراد بها الدلالة الوضعية ولا العاطفة إنما وضعت لنفى ما ثبت للأول لا للدلالة على أن المعطوف بها غير مراد بما سبق إذ لا يتصور ذلك فى مثل جاءنى زيد لا عمرو والثانى على أن مثل ما جاء إلا زيد فى تقدير ما جاء أحد إلا زيد حتى ذهب بعضهم إلى أن الفاعل مضمر وإلا زيد بدل والثالث على أن المستثنى غير مراد بحسب الحكم وإن كان مرادًا بحسب دلالة اللفظ فى المذهب المختار، والرابع على أن المراد بالمدلول أعم من المطابقى والتضمنى فإن اللفظ المتصل بالجملة هو قولنا إن لم تكونوا جهالاً وليس الجهال مدلوله المطابقى وكذا المراد بما اتصل به ليس نفس الجملة بل ما يصلح أن يتناول المستثنى وظاهر هذا التعريف للفظ المستثنى أعنى زيدًا من جاءنى القوم إلا زيدًا.

قوله: (لا يخلو عن ضعف) لتوجه الاعتراضات وإن أمكن دفعها بالعناية مع أن شيئًا مما ذكر لا يوافق المعنى المصدرى فلذا كان التفسير بالإخراج أقرب إلى الصواب لكن لا يخفى أن المراد بالإخراج المنع عن الدخول لأنه إن اعتبر فى حق تناول اللفظ فهو باق لا مخرج عنه وإن اعتبر فى حق الحكم فلا دخول فلا إخراج وأن المراد الإخراج بإلا أو إحدى أخواتها وإلا لم يصدق على شىء من أفراد الاستثناء وللاستغناء عن هذه العناية كان الإخراج بحرف وضع له أولى من الإخراج بإلا وأخواتها لكن مقتضى سوق كلامه أن الإخراج بالألفاظ المشهورة حد بحسب اللفظ بخلاف الإخراج بحرف وضع له أو يدل عليه وهذا ظاهر ولو سلم فعلى تقدير أن لا يراد بأخواتها ما يدل على الإخراج لا يتعين أن يراد الألفاظ المشهورة لجواز أن يراد ما وضع للإخراج.

قوله: (فى بعض التراكيب) يعنى فيهما إذا كان المعطوف عليه متناولاً للمعطوف والمغيا للغاية بخلاف ما جاء زيد لا عمرو، ونمت البارحة حتى الصباح.

الجيزاوى

المصنف: (ما دل على مخالفة بإلا غير الصفة) إن كان الاستثناء المعرف بمعنى أداة الاستثناء ورد أن الدال بواسطة شىء هو غير ذلك الشىء إلا أن يجعل قوله

بإلا غير الصفة وأخواتها تصويرًا لما دل وإن كان الاستثناء المعرف بمعنى المستثنى كان قوله بإلا بيانًا للسبب الدال على المخالفة.

المصنف: (من غير إخراج) اعترض بأنه إن أراد مطلقًا لم يصدق التعريف على شيء من أفراد المحدود لأن الإخراج من الحكم لا بد منه فى المتصل والمنقطع، وإن أراد من غير إخراج من الجنس لإخراج الاستثناء المتصل ففيه أن المتصل ليس فيه إخراج من جنس المستثنى منه بل هو داخل فيه خارج من الحكم.

المصنف: (قول ذو صيغ... إلخ) يتبادر منه أنه تعريف للاستثناء بمعنى المستثنى أو بمعنى المستثنى والأداة وجعله تعريفًا للاستثناء بمعنى الأداة بعيد إذ كان حقه أن يقول هو صيغ مخصوصة لا ذو صيغ مخصوصة، وعبارة الشارح تقتضى أن المراد بالقول ذى الصيغ أدوات الاستثناء فالتعريف للاستثناء بمعنى الأداة فمعنى قول ذو صيغ مخصوصة صيغ مخصوصة وجعل القول صاحب الصيغ المخصوصة باعتبار تحققه فيها فالمصاحبة مصاحبة المطلق للمقيد ومعنى المذكور به على هذا مدخوله وما ارتبط به الذى هو المستثنى، وأما على إرادة المستثنى من الاستثناء المعرف فالمراد بالمذكور به مدلول المستثنى المذكور بذكره.

المصنف: (وأورد على طرده التخصيص بالشرط والوصف... إلخ) المناسب لكون الكلام فى الصيغ أن يقول وأورد على طرده نفسه الشرط والموصول حال كونه وصفًا.

المصنف: (وقيل لفظ متصل... إلخ) مبنى على أن المراد بالاستثناء المستثنى.

المصنف: (والأولى إخراج بإلا وأخواتها) هذا الأولى ليس على طريق التعريفين المتقدمين بل على طريق آخر وهو أن التعريف يكون للاستثناء بالمعنى المصدرى فكأنه قال وإذ لم يسلم تعريف الاستثناء على اعتبار أنه بمعنى الأدوات أو بمعنى المستثنى فالأولى أن يعرف باعتبار المعنى المصدرى ويقال فيه أنه الإخراج بإلا وأخواتها.

قوله: (أنه احتراز عن التخصيص) احترز عنه لأن الاستثناء ليس تخصيصًا لأن التخصيص قصر اللفظ على بعض مدلوله بقرينة فهو خاص باستعمال اللفظ العام فى بعض مدلوله هذا ظاهر على أن الاستثناء ليس تخصيصًا كما هو رأى غير الأكثر أما على رأى الأكثر كما سيأتى فى المصنف فهو من التخصيص فيكون

الاحتراز عن التخصيص بغير الاستثناء لا عن مطلق التخصيص على هذا وقد حكى المحشى عبارة الغزالى بالمعنى وإلا فعبارته وفيه احتراز عن أدلة التخصيص لأنها قد لا تكون قولاً وتكون فعلاً وقرينة ودليل عقل فإن كانت قولاً فلا تنحصر صيغه. اهـ.

قوله: **(لم يرد عليه شىء مما ذكر)** أى من الشرط والصفة والغاية ونحو جاء القوم ولم يجئ زيد.

قوله: **(بمثل الشرط والنفى والغاية والوصف بالموصلات)** أى لأن كل منها أدوات محصورة.

قوله: **(جواب عن الغاية)** وهو أن الغاية لم توضع لأن المراد به غير مراد مما قبلها.

قوله: **(وهذا خبط عظيم)** لعله من جهة أنه جعل التعريف للأدوات الاستثناء مع أنه للاستثناء لا لأدواته ولأنه جعل الوصف بالذى من حيث إن الموصول لا بد له من صلة كأدوات الاستثناء مع أنه ليس مراداً.

قوله: **(وإلا لم يصدق... إلخ)** أى لأنه ليس لنا استثناء يكون بجميع أدوات الاستثناء وقوله عن هذه العناية هى أن تجعل الواو بمعنى أو وقوله وهذا ظاهر تحريف وحقه وهذا غير ظاهر وقوله لا يتعين أن يراد. . . إلخ. أى فصح أن يكون التعريف ليس لفظيًا.

قال: (وقد اختلف فى تقرير الدلالة فى الاستثناء، فالأكثر المراد بعشرة فى قولك: عشرة إلا ثلاثة سبعة، وإلا قرينة لذلك كالتخصيص بغيره، وقال القاضى: عشرة إلا ثلاثة بإزاء سبعة: كاسمين مركب ومفرد، وقيل المراد بعشرة عشرة باعتبار الأفراد ثم أخرجت ثلاثة والإسناد بعد الإخراج فلم يسند إلا إلى سبعة وهو الصحيح، لنا أن الأول غير مستقيم للقطع بأن من قال: اشتريت الجارية إلا نصفها، أو نحوه لم يرد استثناء نصفها من نصفها ولأنه كان يتسلسل ولأنا نقطع بأن الضمير للجارية بكمالها ولإجماع العربية على أنه إخراج بعض من كل ولإبطال النصوص وللعلم بأنا نسقط الخارج فيعلم أن المسند إليه ما بقى، والثانى كذلك للعلم بأنه خارج عن قانون اللغة إذ لا تركيب من ثلاثة ولا يعرب الأول وهو غير مضاف ولامتناع إعادة الضمير على جزء الاسم فى إلا نصفها، ولإجماع العربية إلى آخره. قال الأولون: لا يستقيم أن يراد عشرة بكمالها للعلم بأنه ما أقر إلا بسبعة فيتعين، وأجيب بأن الحكم بالإقرار باعتبار الإسناد ولم يسند إلا بعد الإخراج. قالوا: لو كان المراد عشرة امتنع من الصادق مثل قوله تعالى: ﴿إِلاَّ خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت:١٤]، وأجيب بما تقدم، القاضى إذا بطل أن يكون عشرة، وبطل أن يكون سبعة تعين أن يكون الجميع لسبعة وأجيب بما تقدَّم فيتبين أن الاستثناء على قول القاضى ليس بتخصيص وعلى الأكثر تخصيص، وعلى المختار محتمل).

أقول: يتبادر إلى الذهن فى الاستثناء أنه تناقض لأن قولك: علىّ عشرة إلا ثلاثة، إثبات للثلاثة فى ضمن العشرة، ونفى للثلاثة صريحًا، ولا شك أنهما لا يصدقان معًا، والتناقض غير جائز سيما فى كلام الله تعالى، واضطروا إلى تقرير دلالته على وجه آخر غير ذلك دفعًا للتناقض، وقد اختلفوا فيه فقال الأكثر: المراد بعشرة ونحوها فى قوله: على عشرة إلا ثلاثة، إنما هو سبعة، وإلا ثلاثة قرينة لإرادة السبعة من العشرة إرادة الجزء باسم الكل كما فى التخصيص بغيره حيث يقول: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة:٥]، والمراد الحربيون، بدليل يخرج الذمى، وقال القاضى أبو بكر: المجموع وهو عشرة إلا ثلاثة بإزاء سبعة كأنه وضع له اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشر إلا ثلاثة، وقيل المراد بعشرة فى هذا التركيب هو معنى عشرة باعتبار أفراده لم يتغير فهو يتناول السبعة والثلاثة معًا، ثم أخرجت عنه الثلاثة بقوله: إلا ثلاثة فدل «إلا» على الإخراج وثلاثة على العدد المسمى بها حتى

بقى سبعة ثم أسند إليه فلم يسند إلا إلى سبعة، فلا ثم إلا الإثبات ولا نفى أصلاً فلا تناقض لأنه إنما يتصوّر بتعارض إثبات ونفى هذا هو الصحيح، لنا إنه لا بد فى دفع التناقض من أحد التقديرات الثلاث لأنه إن أريد عشرة وأسند إليه فالتناقض ظاهر وانتفاؤه بأن لا يراد العشرة أو يراد ولا يسند إليه فإن لم ترد العشرة، فإن أريد بها السبعة فهو الأول، وإن لم يرد السبعة وهى مرادة قطعًا فتكون مرادة بالمركب وهو الثانى، وإن أريد العشرة ولم يسند إليه فهو الثالث، وإذا تعين أحد الثلاث فإذا أبطلنا قسمين تعين الباقى، فنقول: الأوّلان باطلان فيتعين الثالث، أما الأول فلا يستقيم لوجوه:

أحدها: أنا نقطع أن من قال: اشتريت الجارية إلا نصفها لم يرد بالجارية نصفها وإلا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو غير مراد قطعًا، مع أنه لو أراد ذلك لزم التسلسل لأن المراد هو الباقى بعد فيكون المراد الباقى من النصف بعد بإخرج النصف منه وهو الربع وهلم جرًا.

ثانيها: أنا نقطع أن الضمير عائد إلى الجارية بكمالها إذ المراد نصف كمال الجارية قطعًا.

ثالثها: أن أهل العربية أجمعت على أن الاستثناء المتصل إخراج بعض من كل ولو أريد الباقى من الجارية لم يكن ثمة كل وبعض وإخراج .

رابعها: أنه يبطل النصوص كلها إذ ما من لفظ إلا ويمكن الاستثناء لبعض مدلوله فيكون المراد هو الباقى فلا يبقى نصًا فى الكل ونحن نعلم أن نحو عشرة نص فى مدلوله.

وخامسها: أنا نعلم أنا نسقط الخارج من العشرة عنها، وأن المسند إليه هو الباقى بعد ذلك فهذا المعنى معقول واللفظ دال عليه فوجب تقريره عليه إذ يجب إبقاء الألفاظ المفردة على وضعها ما أمكن وأما الثانى فلا يستقيم أيضًا لوجوه:

أولها: العلم بأنه خارج عن قانون اللغة إذ ليس فى لغتهم مركب من ثلاثة ألفاظ ولا يعرب الجزء الأول من المركب وهو غير مضاف، كل ذلك علم بالاستقراء.

ثانيها: أنه يلزم إعادة الضمير على جزء الاسم وهو الجارية فى نحو: اشتريت الجارية إلا نصفها مع عدم دلالته فيه فهو كما يرجع إلى شرًا من تأبط شرًا ونحره

من برق نحره، علمين وأنه ممتنع.

ثالثها: إجماع أهل العربية... إلخ، وهو أنه إخراج بعض من كل وأنه يبطل النصوص لأنها تصير مهملة، فى التركيب وأنا نعلم أنا نسقط ثم نخرج كما تقدَّم.

الأولون قالوا: أولاً: لا بد أن يريد بعشرة كمالها أو سبعة لأنه لم يهمل، والأول باطل لأنا نعلم أنه ما أقر إلا بسبعة فتعين الثانى، وهو المراد.

الجواب: الإقرار إنما يحكم به باعتبار الإسناد ولا إسناد إلا بعد الإخراج فيكون إقرارًا بالباقى بعد الإخراج وهو السبعة، لذلك لا لأن المراد بالعشرة سبعة.

قالوا: ثانيًا: لو كان المراد بعشرة كمالها امتنع من الصادق مثل قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلاَّ خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤]، لما يلزم من إثبات لبث الخمسين ونفيه، وهو تناقض.

الجواب: ما تقدَّم فى صورة الإقرار أن الحكم باللبث إنما هو بعد إخراج الخمسين على الباقى.

قال القاضى: إذا بطل أن يكون المراد عشرة لدليل الأولين وأن يكون سبعة لما ذكر فى إبطال المذهب الأول تعين أن يكون المجموع سبعة لما مر أنه لا بد من أحد الثلاثة، وأجيب بما تقدَّم ثم ذكر المصنِّفُ نكتة وهى أنه قد تبين مما ذكرنا أن الاستثناء على قول القاضى ليس بتخصيص، فإن التخصيص قصر العام على بعض مسمياته وههنا لم يرد بالعام بعض مسمياته بل أريد بالمجموع نفس مسماه وعلى قول الأكثرين هو تخصيص لأنه قصر للعام على بعض مسمياته وعلى المذهب المختار يحتمل أن يقال: إنه تخصيص نظرًا إلى الحكم فإنه للعام فى الظاهر والمراد الخصوص وأن يقال ليس بتخصيص إذ المفرد لم يرد به إلا العموم كما كان عند الانفراد ولم يغير إلى تخصيص فهذا كلام المصنِّفُ ولا بد ههنا من التنبيه على حقيقة الحال، اعلم هداك الله القصد أن عشرة أخرجت منها ثلاثة للسبعة مجاز لأن العشرة التى أخرجت منها ثلاثة: عشرة ولا شىء من السبعة بعشرة والعشرة بعد إخراج الثلاثة وقبلها مفهوم واحد وليس السبعة بعشرة على حال أطلقتها أو قيدتها إنما هى الباقى ، العشرة بعد إخراج الثلاث كما يقال: إنها أربعة ضمت إليها ثلاثة وأنها ليست بأربعة أصلاً، إنما هى الحاصل من ضم الأربعة إلى الثلاثة ثم إن السبعة مرادة فى هذا التركيب، فإن قلنا: هذا التركيب حقيقة فى عشرة وصفت

بأنها أخرجت منها ثلاثة كان مجازًا فى السبعة من باب التخصيص وهو المذهب الأول، وإن قلنا: هو موضوع للباقى من العشرة بعد إخراج الثلاثة ولا يفهم منها عند الإطلاق إلا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على أنه وضع له وضعًا واحدًا كما يتصوّر بل على أنه يعبر عنه بلازم مركب، وقد يعبر عن الشيء باسمه الخاص، وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك فى العدد ظاهر فإنك قد تنقص عددًا من عدد حتى يبقى المقصود وقد تضم عدد إلى عدد حتى يحصل ذلك، كما قال الشاعر:

بنت سبع وأربع وثلاث   هى حتف المتيم المشتاق

والمراد بنت أربع عشرة ويعبر عنه بغيرهما كما يقال للعشرة جذر المائة وضعف الخمسة وربع الأربعين وغيرها وعلى هذا ينبغى أن يحمل مذهب القاضى ومختار المصنِّف يرجع إلى أحدهما وأنت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التى أبطل بها المذهبين فلا نطوّل بتفصيل ذلك.

التفتازانى

قوله: (فلا ثم) أى ليس فى هذا التركيب إلا إثبات واحد هو للسبعة دون الثلاثة ولا نفى أصلاً لا للسبعة ولا للثلاثة وهذا ينافى ما ذكر من أن الاستثناء من الإثبات نفى اتفاقًا على أنه لا معنى لسلب نفى الثلاثة لأن التناقض إنما توهم بإثبات الثلاثة ضمنًا ونفيها صريحًا فإذا منع الإثبات اندفع التناقض لا يقال المراد أنه لا نفى للسبعة أصلاً لأنه كلام لا حاصل له إذ التناقض إنما توهم بإثبات الثلاثة ونفيها دون السبعة.

قوله: (أما الأول) وهو أن يراد بالعشرة السبعة مثلاً فلا يستقيم لوجوه ستة على ما هو ظاهر كلام المتن وأكثر الشروح إلا أن المحقق جعل الأوّلين وجهًا واحدًا لأنه جعل قوله: ولأنه كان يتسلسل تعليلاً لعدم إرادة استثناء نصفها من نصفها، وكأنه وقع فى نسخته بدون الواو وفى أكثر النسخ: ولأنه كان يتسلسل عطفًا على قوله للقطع، فتقرير الأول أنه لو أريد بالجارية نصفها لزم استثناء نصفها من نصفها وهو مستغرق وتقرير الثانى أنه لو أريد استثناء نصفها من نصفها لكان المراد بالنصف المستثنى منه هو الربع لأنه الباقى بعد إخراج النصف من النصف ثم يلزم أن يكون المراد به الثمن لأنه الباقى بعد إخراج النصف من الربع وهكذا إلا إلى نهاية وهو

المراد بالتسلسل وقرره بعضهم بأنه لو أريد بلفظ العشرة بعض مدلوله لجاز أن يراد بلفظ «إلا ثلاثة» بعض مدلوله وكما أن الأول يحتاج إلى قرينة فكذا الثانى وينقل الكلام إلى قرينته وهو المراد بالتسلسل وهذا فى غاية السقوط والأقرب أن يقال: إذا أريد بالجارية نصفها فضمير «إلا نصفها» إن كان للجارية بكمالها لزم الاستغراق وإن كان للجارية والمراد بها النصف لزم التسلسل.

قوله: (إذ ما من لفظ إلا ويمكن الاستثناء لبعض مدلوله) لا حاجة إلى هذا التعميم المنقوض بلفظ الله، اللهم إلا أن يدعى إمكان الاستثناء منه باعتبار تناوله الذات والصفات.

قوله: (وخامسها) حاصله أنا نعلم قطعًا صحة ما ذهبنا إليه من غير استحالة وهو مدلول ظاهر اللفظ فلا حاجة لصرفه عنه وهذا جيد لكن يأباه قوله فى المتن: فيعلم بالفاء وتقرير الشارحين أن العلم الضرورى حاصل بأنا نسقط الخارج أى المستثنى من المستثنى منه فنعلم أن المسند إليه ما بقى بعد الإسقاط وعلى تقدير أن يكون المراد بالمستثنى منه هو الباقى لم يتصور ذلك إذ لا خارج ولا إسقاط ولا باقى بعد الإسقاط، وقد أجابوا عن الوجوه كلها بأن المراد بالمستثنى منه هو المجموع من حيث الظاهر، وبالنظر إلى أفراد اللفظ والباقى من حيث الحكم وبالنظر إلى التركيب وحينئذٍ لا يلزم شىء مما ذكر وأنت خبير بأن هذا رجوع إلى المذهب المختار وقد يجاب عن الرابع بأن النص ما لا يحتمل إلا معنى واحدًا عند عدم القرينة، ولا إبطال لذلك لأن العشرة إنما حملت على السبعة بعد قرينة الاستثناء ولو سلم فمشترك الإلزام لجريانه فى سائر التخصيصات وهذا غلط لأن النص ما لا يحتمل الغير أصلاً والعمومات التى يجرى فيها التخصيص ظواهر لا نصوص.

قوله: (إذ ليس فى لغتهم مركب من ثلاثة ألفاظ) اعلم أنه لا نزاع فى التركيب من ثلاثة ألفاظ فصاعدًا بطريق الإضافة وإجراء الإعراب المستحق على كل من تلك الألفاظ مثل أبى عبد الله وأبى عبد الرحمن ولا بطريق الحكاية وإبقاء اللفظ على ما كان عليه من الإعراب والبناء فمثل برق نحره وتأبط شرًا، والتسمية بزيد منطلق أو ببيت من الشعر وبألم ونحو ذلك منثورة نثر أسماء الأعداد من غير إعراب وإنما الكلام فى التسمية بثلاثة ألفاظ فصاعدًا إذا جعلت اسمًا واحدًا على

طريق حضرموت وبعلبك من غير أن يلاحظ فيها الإعراب والبناء الأصليان بل يكون بمنزلة زيد وعمرو يجرى الإعراب المستحق على حرفه الأخير وهذا ليس من لغة العرب بلا نزاع صرح بذلك صاحب الكشاف فى بحث أسماء السور ولا خفاء فى أن عشرة إلا ثلاثة إذا جعل اسمًا للسبعة كان الإعراب المستحق فى صدره ولم يكن محكيًا عن أصل منقول عنه إذ يختلف إعراب العشرة بحسب العوامل فكان مما اتفقوا على أنه ليس من لغة العرب هذا حقيقة الكلام فى هذا المقام وبعضهم لما لم يطلع على ذلك زعم أن هذا إنما هو فى الأجناس دون الأعلام إذ التركيب فى مثل شاب قرناها ليس تركيبًا واحدًا بل متعددًا أو مثله نادر لا اعتداد به.

قوله: (مع عدم دلالته) أى دلالة جزء الاسم حال كونه فى الاسم إشارة إلى علة الامتناع يعنى أن الكتابة عن الشيء بالضمير من خواص الاسم لأن الضمير هو اسم عبارة عن المرجع فيلزم أن يكون المرجع اسمًا فكل اسم فهو دال على معنى وجزء الكلمة ليس بدال فليس باسم فلا يصح مرجعًا للضمير.

قوله: (إجماع أهل العربية... إلخ) جعله الشارح العلامة إشارة إلى الوجوه الثلاثة الأخيرة ومعناه إلى آخر الكلام فى الوجوه الثلاثة وارتضاه المحقق وحاصله أنه ينتفى على هذا التقرير الكل والبعض والإخراج وأنه حينئذ يكون مثل العشرة جزءًا من الكلمة غير دال على معنى فتبطل نصوصيته وأنه حينئذ لا يتحقق الخارج والباقى والإسقاط وجمهور الشارحين جعلوه إشارة إلى الوجه الأول من هذه الثلاثة ومعناه إلى آخر هذا الوجه.

قوله: (وأجيب بما تقدَّم) من جواز أن تراد العشرة ويكون الحكم بعد إخراج الثلاثة من غير تناقض.

قوله: (اعلم) حاصله أن لفظ العشرة حقيقة فى العشرة من الأفراد سواء كان مطلقًا أو مقيدًا بـ «إلا ثلاثة» ولا شيء من السبعة حقيقة عشرة أفراد لأن الأعداد أنواع متباينة لا يصدق بعضها على البعض فليس لفظ العشرة حقيقة فى السبعة ومعلوم أن الحكم فى مثل علىّ عشرة إلا ثلاثة إنما هو على السبعة لا غير فالمعنى الحقيقى لهذا التركيب أعنى عشرة إلا ثلاثة إما أن يكون هو العشرة الموصوفة بإخراج الثلاثة فيكون مجازًا فى السبعة وهو مذهب الجمهور، وإما أن يكون هو الباقى من العشرة بعد إخراج الثلاثة فيكون حقيقة فى السبعة لا بأن تكون كلمة

موضوعة بإزائها بل بمعنى أن مفرداتها مستعملة فى معانيها الحقيقية ومحصل المجموع معنى يصدق على السبعة ولا يتبادر إلى الفهم غيرها كما يطلق الطائر الولود على الخفاش من حيث إنه من أفراد هذا التركيب وعلى هذا ينبغى أن يحمل مذهب القاضى للقطع بأن المراد بالمفردات معانيها فمرجع المذهب الثالث وهو أن المراد بالعشرة مدلولها والحكم إنما هو على السبعة إلى أحد هذين المذهبين لأن كون الحكم على السبعة إما أن يكون باعتبار أنها مدلول مجازى للتركيب أو أمر يصدق عليه معناه المتبادر منه إلى الفهم وأنا أقول ما ذكر المحقق من حقيقة الحال اعتراف بحقية المذهب الثالث ورجوع المذهبين الأولين إليه لأن المركب سواء جعل حقيقة فى المعنى الذى وقع الإسناد إليه أو مجازًا لم يكن بد لمفرداته من الاستعمال فى معنى فيكون لفظ العشرة مستعملاً فى كمال معناها والحكم بعد إخراج الثلاثة وإلا لزم التناقض أو كون العشرة مجازًا عن السبعة فليتأمل.

قوله: (وأنت بعد ذلك) يعنى أن المراد بلفظ الجارية مجموع معناها وإنما يفهم النصف من التركيب ووصف الجارية بإخراج النصف عنها وحينئذ لا يلزم الاستغراق ولا يتسلسل ولا عود الضمير إلى غير ما هو المراد باللفظ ويتحقق إخراج البعض عن الكل وحمل اللفظ على ما هو نص فيه والإسناد إلى ما هو الباقى بعد الإسقاط وأيضًا إذا لم يجعل المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء كلمة واحدة موضوعة بإزاء الباقى بل كلاً منها كلمة مستعملة فى معناها والمجموع المركب من الثلاثة موضوعًا بإزاء معنى واحد يصدق على الباقى لم يلزم تركيب اسم واحد من أكثر من لفظين ولا إعراب صدر الكلمة ولا عود الضمير إلى جزء منها ولا بطلان إخراج البعض من الكل ونصوصية العشرة فى معناها والإسناد إلى الباقى بعد الإسقاط.

الجيزاوى

المصنف: (لم يرد استثناء نصفها من نصفها) أى لأنه يكون استثناء مستغرقًا.

المصنف: (ولأنه كان يتسلسل) أى لأن «إلا» قرينة على إرادة البعض من المستثنى منه والاستثناء بها يقتضى الإخراج من ذلك البعض فيكون المراد بعض ذلك البعض لأنه الباقى والإخراج منه فيكون المراد به بعض بعض البعض وهكذا وهذا مبنى على اعتبار الإخراج بعد إرادة البعض من ذلك البعض ويدفع بأن

الإخراج ليس من البعض المراد بقرينة «إلا» بل من المستثنى منه باعتبار ظاهره من العموم على أن الحنفية على أن المستثنى لم يرد بالأول.

المصنف: (**إذ لا تركيب من ثلاثة ولا يعرب الأول وهو غير مضاف**) أى لا تركيب من ثلاثة ولا إعراب للأول وهو غير مضاف بل المعهود التركيب من ثلاثة مع إعراب الأول وهو مضاف ولو قال: وإعراب الأول بحذف لا لكان واضحاً لأن النفى فى قوله: إذ لا تركيب مقيد به إلا أنه أتى بالنافى لبيان تسلطه فى قوله: إذ لا تركيب عليه هذا ثم رأيت ما يؤخذ منه أن قوله: ولا يعرب الأول معناه: أن الأول لم يكن باقيًا على إعرابه الأول. . . إلخ. مثلاً إذا كان محكيًا عن الإعراب وملخصه أنه لا يكون الأول محكيًا.

الشارح: (**إذ ما من لفظ إلا ويمكن... إلخ**) أى ما من لفظ معناه ذو أجزاء أو جزئيات إلا ويمكن. . . إلخ. فلا نقض بلفظ الجلالة كما ذكره المحشى.

الشارح: (**ثانيها أنه يلزم إعادة الضمير على جزء الاسم**) هذا مدفوع بأنه لا ضمير عند جعل الكل اسمًا واحدًا لأن لفظ «ها» من أعتق الجارية إلا نصفها كالزاى من زيد فليس ضميراً فكما صار الجزء الذى كان اسمًا ومرجعًا قبل التسمية لفظًا مهملاً لا يصلح أن يرجع إليه ضمير، كذلك ما كان ضميراً راجعًا قبل التسمية صار بعدها لفظًا مهملاً لا يصلح أن يرجع إلى غيره.

الشارح: (**أنا نسقط ثم نخرج**) الأولى ثم نثبت الباقى بعد الإخراج.

الشارح: (**أن عشرة أخرجت منها ثلاثة للسبعة مجازاً**) أى لا يكون لفظ العشرة للسبعة إلا مجازًا ولكن الكلام فى مدلول التركيب بتمامه وعليه لا ترد الاعتراضات التى وردت على القول بالمجاز ولا الاعتراضات الواردة على قول القاضى.

الشارح: (**وقبلها**) أى قبل إخراجها وأنث لاكتساب التأنيث من المضاف إليه.

الشارح: (**وهو المذهب الأول**) أى بتأويله إلى ذلك إلا ما هو ظاهره من أن لفظ عشرة مجاز عن السبعة.

الشارح: (**كما يقال العشرة جزر المائة**) أى ضربها فى نفسها يحصل المائة.

الشارح: (**وأنت خبير بما يرد على الوجوه**) لعل المناسب إسقاط على.

قوله: (**ولا نفى أصلاً**) وعليه فالمستثنى مسكوت عنه لم يحكم فيه بشىء ويرد

على هذه الطريقة عدم إفادة كلمة التوحيد التوحيد لأنها على هذه الطريقة إنما تفيد نفى الألوهية لغير الله والتوحيد لا يتم إلا بنفى الألوهية عن غير الله وإثباتها لله وقد التزمت هذه الطائفة القائلة بأن المستثنى مسكوت عنه أن كلمة التوحيد لا تفيد إلا نفى الألوهية عن غير الله وقالت: إن التوحيد مستفاد من النفى القولى فى كلمة التوحيد والإثبات العلمى لأن المشركين لم ينكروا ألوهية الله كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]، وإنما أشركوا فبنفى ألوهية غيره ينفى الشرك ويحصل التوحيد، نعم لا تكون من الدهرى كلمة التوحيد توحيدًا.

قوله: (وهذا ينافى ما ذكر من أن الاستثناء من الإثبات نفى اتفاقًا) قد يقال: الاتفاق إنما هو على أن ما بعد «إلا» مخرج من حكم الصدر وهذا صادق بمجرد عدم إرادته منه وإن كان مسكوتًا عنه.

قوله: (والباقى من حيث الحكم) أى والمراد بالباقى من حيث الحكم وقوله: ولو سلم فمشترك الإلزام أى لو سلم أن النص ما لا يحتمل إلا معنًى واحدًا مطلقًا فمشترك الإلزام.

قوله: (كان الإعراب المستحق فى صدره) أى لا فى آخره حتى يكون له نظير فى اللغة.

قوله: (إذ التركيب فى مثل شاب قرناها ليس تركيبًا واحدًا بل متعددًا) يعنى أن المركب من ثلاثة أحرف فى الأعلام كثير فلا يقال: إنه خارج عن قانون اللغة فحينئذ يخص ذلك بأسماء الأجناس وقوله: أو مثله نادر عطف على قوله: إنما هو فى الأجناس والمعنى أننا إن لم نقل بأن امتناع التركيب من ثلاث كلمات على الوجه المتقدم إنما هو فى الأجناس لا فى الأعلام بل عممنا ذلك للأعلام أيضًا نقول: إن مثل شاب قرناها وبرق نحره نادر لا اعتداد به فلا يرد نقضًا.

قوله: (أو كون العشرة مجازًا عن السبعة) أى وهو باطل للوجوه الستة وهو عطف على قوله: للزم التناقض.

قوله: (وأيضًا إذا لم يجعل... إلخ) إشارة إلى المذهب الثانى وتصحيحه بحيث لا يرد عليه الأوجه الأربعة المذكورة.

قال: (مسألة: شرط الاستثناء الاتصال لفظًا أو ما فى حكمه كقطعه لتنفس أو سعال ونحوه، وعن ابن عباس رضى الله عنهما يصح وإن طال شهراً، وقيل يجوز بالنية كغيره وحمل عليه مذهب ابن عباس رضى الله عنهما لقربه وقيل يصح فى القرآن خاصة، لنا لو صح لم يقل ﷺ: «فليكفر عن يمينه» معينًا لأن الاستثناء أسهل وكذلك جميع الإقرارات والطلاق والعتق وأيضًا فإنه يؤدى إلى أن لا يعلم صدق ولا كذب، قالوا: قال عليه الصلاة والسلام: «والله لأغزون قريشًا ـ ثم سكت ـ وقال بعده: إن شاء الله»، قلنا يحمل على السكوت المعارض لما تقدَّم، قالوا: سأله اليهود عن لبث أهل الكهف فقال عليه الصلاة والسلام: غداً أجيبكم فتأخر الوحى بضعة عشر يومًا، ثم نزل: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ﴾ [الكهف:٢٣]، فقال عليه الصلاة والسلام: «إن شاء الله»، قلنا يحمل على: أفعل إن شاء الله. وقول ابن عباس رضى الله عنهما متأول بما تقدَّم أو بمعنى المأمور به).

أقول: يشترط فى الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه لفظًا أو ما هو فى حكم الاتصال فلا يضر قطعه بتنفس أو سعال ونحوهما مما لا يعدّ منفصلاً عرفًا، وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه يصح الاستثناء وإن طال الزمان شهراً، وقيل لا يجب الاتصال لفظًا بل يجوز الاتصال بالنية وإن لم يتلفظ به كالتخصيص بغير الاستثناء وحمل بعضهم مذهب ابن عباس رضى الله عنهما على هذا حتى لو قال بعد شهر أردت إلا كذا يسمع منه، وذلك لأن هذا ليس ببعيد ولو حمل على ظاهر قوله وهو جوازه مطلقًا نواه أم لا، لكان بعيدًا جدًا، قيل يصح الانفصال فى كتاب الله خاصة، لنا لو صح انفصال الاستثناء لما قال صلى الله تعالى عليه وسلم: «من حلف على شىء ثم رأى غيره خيراً منه فليعمل به وليكفر عن يمينه» فلم يوجب التكفير معينًا بل قال: فليستثن أو يكفر، وأوجب أحدهما لا بعينه لأنه لا حنث بالاستثناء مع كونه أسهل، فكان ذكره أولى، وإذا لم يذكر معينًا فلا أقل أن يخير بينهما لعدم وجوب شىء منهما معينًا وكذلك جميع الإقرارات والطلاق والعتق كان ينبغى أن يستثنى منها نفيًا لأحكامها بأسهل الطرق، والإجماع بخلافه، كيف ولو صح لقال به أحد، ولم يقل، كيف ونحن نعلم قطعًا أنه لو قال: علىّ عشرة وقال بعد شهر إلا ثلاثة، لم يعدّ منتظمًا وحكم عليه بأنه لغو، ولنا أيضًا أنه يؤدى إلى أن لا يعلم صدق ولا كذب لجواز استثناء يرد عليه فيصرفه عن ظاهره

إلى ما يصير صادقًا وإن كان ظاهره كاذبًا، وبالعكس.

قالوا: أولاً: روى أنه ﷺ قال: «لأغزون قريشًا»، ثم سكت، ثم قال: «إن شاء الله»(*)، ولولا صحته لما ارتكبه.

الجواب: يحمل على السكوت العارض بما تقدَّم من تنفس أو سعال جمعًا بينه وبين أدلتنا.

قالوا: ثانيًا: سأله اليهود عن مدة لبث أصحاب الكهف فى كهفهم؟ فقال: «غدًا أجيبكم»، فتأخر الوحى بضعة عشر يومًا، ثم نزل: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤]، فقال: «إن شاء الله» ولا كلام يعود إليه ذلك الاستثناء إلا قوله: «غدًا أجيبكم»، فعاد إليه فصح الانفصال بضعة عشر يومًا وفيه المطلوب.

الجواب: لا نسلم عوده إلى: «.. أجيبكم»، لجواز أن يكون المراد: «أفعل إن شاء الله» أى أعلق كل ما أقول له إنى فاعله غدًا بمشيئة الله وذلك كما تقول: أفعل كذا وكذا فقال: إن شاء الله أى أفعل ذلك إن شاء الله، أو المراد: أذكر إن شاء الله.

قالوا: ثالثًا: قال ابن عباس رضى الله عنهما بصحته وهو عربى فقوله متبع.

الجواب: لا نسلم أنه قال به مطلقًا لأنه مؤوّل بما تقدَّم من أنه يسمع دعوى نيته، أو بأن الاستثناء المأمور به فى قوله: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤]، لو أخره إلى شهر من قوله: إنى فاعل ذلك غدًا إلا أن يشاء الله، بأن لم يقله معه ثم أتى بعد الشهر بالعبارة الصحيحة فقال: إنى فاعل ذلك غدًا إن شاء الله لكان ممتثلاً لهذا الأمر.

التفتازانى

قوله: (وقيل يصح فى القرآن) قال الإمام فى البرهان: وإنما حملهم على ذلك خيال تخيلوه من كلام المتكلمين الصائرين إلى أن الكلام الأزلى واحد وإنما

(*) أخرجه ابن حبان (١٠/ ١٨٥) (ح ٤٣٤٣)، والبيهقى فى الكبرى (١٠/ ٤٧)، وأبو داود (٣/ ٢٣١) (ح ٣٢٨٥)، وعبد الرزاق فى مصنفه (٦/ ٣٨٥) (ح ١١٣٠٦)، والطبرانى فى الأوسط (١٠٠٤)، وأبو يعلى فى مسنده (٥/ ٧٨) (ح ٢٦٧٤)، والطبرانى فى الكبير (١١/ ٢٨٢) (ح ١١٧٤٢).

الترتيب فى جهات الوصول إلى المخاطبين فلو تأخر الاستثناء فذلك فى السماع والفهم دون الكلام وهذا غلط لأن الكلام ليس فى الكلام الأزلى بل فى العبارات التى تبلغنا وهى فى حكم كلام العرب ولا يوجد فيه تأخر الاستثناء واعلم أن الشارح المحقق قد أخذ فى بعض تعليقاته ذلك الخيال مذهبًا وزعم أن الكلام القائم بذات الله تعالى هو اللفظ والمعنى جميعًا وليس هو بمرتب الأجزاء حتى يلزم الحدوث وإنما الترتيب فى تلفظنا لعدم مساعدة الآلة إلا على هذا الترتيب وحمل المعنى فى قول مشايخنا: إن الكلام الأزلى هو المعنى القائم بذات الله تعالى على ما يقابل الذات دون ما يقابل اللفظ وأنت خبير بأن قيام اللفظ بذات الله تعالى مما لا يقبله العقل مرتبًا كان أو غير مرتب.

قوله: (فلم يجب) عطف على لما قال وقوله أو يكفر عطف على المجزوم فى: فليستثن.

قوله: (وكذلك جميع الإقرارات) حمله الشارحون على أنه لو جاز تأخر الاستثناء لم يحصل الجزم بثبوت شىء منها لإمكان الاستثناء ولو بعد حين لكن لفظ كذلك لا يلائم ذلك فحمله المحقق على أن لها أيضًا طرقًا أسهل من ثبوت أحكامها وهو الاستثناء فينبغى أن يتعين أو يتخير فيه لا أقل وما يقال: إنه وجبت الكفارة لكونها أنفع للناس وثبتت أحكام الإقرارات لوجود القرينة على عدم الاستثناء ليس بشىء لأنه إذا جاز تأخر الاستثناء ولو بعد حين لم يصح الحكم بوجوب الكفارات وثبوت أحكام الإقرارات لجواز الاستثناء ما دام المكلف حيًا.

قوله: (بما تقدَّم) جعله الشارح المحقق متعلقًا بالعارض أى الذى يعرض بسبب تنفس أو سعال لأن ما ذكره الشارحون من أنه متعلق بقوله يحمل أى يحمل على السكوت العارض بما تقدَّم من الدليل مبنى على أن المراد بالسكوت العارض ما لا يخل بالاتصال الحكمى وهذا مما لا دلالة عليه فإن قيل: إن شاء الله شرط لا استثناء قلنا: اتفقوا على أنه لا فرق فى وجوب الاتصال بين الشرط والاستثناء.

قوله: (أذكر إن شاء الله) جواب آخر ليس فى المتن أى أذكر هذه الكلمة امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: ٢٤]، أى اذكر مشيئة ربك، وقل: إن شاء الله إذا فرط منك نسيان.

قوله: (قالوا ثالثًا) إشارة إلى أن ما ذكر فى المتن جواب عن دليل ثالث تقريره أن

ابن عباس كان فصيحًا قدوة فى اللغة وقد قال بجواز تأخير الاستثناء وتقرير الجواب أنه متأوّل بأنه يسمع ولو بعد حين دعوى نية الاستثناء عند التكلم أو بأنه لو ذكر بعد حين الاستثناء المأمور به، وهو التعليق بمشيئة الله تعالى أو لا أفعل ثم يقول بعد شهر أفعل إن شاء الله، لكان ممتثلاً لهذا الأمر المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤]، لأنه فى معنى لا تقولن ذلك إلا ملتبسًا بمشيئة الله قائلاً إن شاء الله تعالى، أو من قوله تعالى: ﴿وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: ٢٤]، على ما سبق ولم يتنبه الشارحون لهذا المعنى فقال بعضهم المراد أنه يجوز الانفصال فى: إن شاء الله خاصة دون غيره من الاستثناءات، وبعضهم المراد أنه لو أمر الشارع باستثناء متصل لصح وإلا

الجيزاوى

قوله: **(أو لا أفعل)** فيه سقط والأصل بأن يقول أو لا أفعل.

قوله: **(لو أمر الشارع باستثناء متصل لصح وإلا فلا)** لعل هنا تحريفًا وأصله لو أمر الشارع باستثناء منفصل لصح وإلا فلا، وإلا فلا معنى لهذه العبارة.

قال: (مسألة: الاستثناء المستغرق باطل باتفاق، والأكثر على جواز المساوى والأكثر، وقالت الحنابلة والقاضى بمنعهما، وقال بعضهم والقاضى أيضًا بمنعه فى الأكثر خاصة وقيل إن كان العدد صريحًا. لنا: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر:٤٢]، والغاوون أكثر بدليل: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ﴾ [يوسف:١٠٣]، فالمساوى أولى وأيضًا: «كلكم جائع إلا من أطعمته..» وأيضًا فإن فقهاء الأمصار على أنه لو قال: علىّ عشرة إلا تسعة لم يلزمه إلا درهم، ولولا ظهوره لما اتفقوا عليه، عادة الأقل مقتضى الدليل منعه إلخ، وأجيب بالمنع لأن الإسناد بعد الإخراج ولو سلم فالدليل متبع قالوا على عشرة لا تسعة ونصف وثلث درهم ركيك مستقبح، وأجيب بأن استقباحه لا يمنع صحته كعشرة إلا دانقًا ودانقًا إلى عشرين).

أقول: الاستثناء المستغرق سواء كان مثل المستثنى منه أو أكثر باطل بالاتفاق، والأكثر على جواز المساوى للباقى بعد الاستثناء، أعنى نصف المستثنى منه، حتى يبقى النصف وعلى جواز الأكثر حتى يبقى أقل من النصف، وقالت الحنابلة والقاضى بمنعهما فيجب أن يبقى أكثر من النصف وقيل بمنعهما إذا كان العدد صريحًا فيجوز عشرة إلا أربعة ولا يجوز عشرة إلا خمسة أو ستة بخلاف ما لم يكن صريحًا فيجوز: أكرم بنى تميم إلا الجهال، وهم ألف والعالم فيهم واحد لنا أنه وقع فى القرآن استثناء الأكثر دليله قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر:٤٢]، ومَن ههنا بيانية لأن الغاوين كلهم متبعوه فاستثنى الغاوين وهم أكثر من غيرهم، بدليل قوله: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف:١٠٣]، دل على أن الأكثر ليس بمؤمن، وكل من ليس بمؤمن غاوٍ ينتج الأكثر غاوٍ، وإذا ثبت جواز استثناء الأكثر ثبت جواز استثناء المساوى بالطريق الأولى لأنه أقرب، ولنا أيضًا لو قال: «كلكم جائع إلا من أطعمته» وأطعم الأكثر صح قطعًا ولنا أيضًا أن فقهاء الأمصار اتفقوا على أنه لو قال: على عشرة إلا تسعة لم يلزم إلا واحد ولولا أن استثناء الأكثر ظاهر فى وضع اللغة فى بقاء الأقل لامتنع الاتفاق عليه عادة ولصار قوم ولو قليلاً إلى أنه يلزمه العشرة لكون الاستثناء لغواً لأنه غير صحيح كما فى المستغرق.

المشترطون لكونه أقل قالوا: أولاً: الدليل منع الاستثناء لأنه إنكار بعد إقرار

خالفناه فى الأقل لأنه قد ينسى فبقى معمولاً به فى غيره.

الجواب: لا نسلم أن الدليل منعه فإنه إنكار بعد إقرار لأنه كجملة واحدة لما مر أنه إسناد بعد إخراج فليس فيه حكمان مختلفان.

قالوا: ثانيًا: لو قال عشرة إلا تسعة دراهم ونصف وثلث درهم يعدّ مستقبحًا ركيكًا وما هو إلا لأنه استثناء الأكثر فدل على عدم جوازه.

الجواب: أن استقباحه لا يستلزم عدم صحته، كما لو قال: على عشرة إلا دانقًا ودانقًا إلى أن عدّ عشرين دانقًا والمجموع ثلث العشرة فإنه يستقبح ويقال كان الواجب أن يقول إلا عشرين دانقًا ومع ذلك فإن العبارة صحيحة، ويسقط عنه عشرون دانقًا اتفاقًا، وإنما قبح لتطويل يعسر ضبطه مع إمكان الاختصار السهل ضبطه.

التفتازانى

فلا.

قوله: (المساوى للباقى) يعنى أن المفهوم من الكلام هو اعتبار نسبة المساواة والأكثرية إلى الباقى بعد الاستثناء لا إلى النصف على ما ذكره العلامة وإن كانا متلازمين بحسب الصدق.

قوله: (دليله قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِى..﴾ [الحجر:٤٢] الآية) المشهور فى الاستدلال أن الآية مع قوله تعالى حكاية: ﴿لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٣٩﴾ إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [الحجر:٣٩، ٤٠]، تفيده وإلا لزم أن كلاً من الغاوين وغير الغاوين أقل من الآخر وتقريراهما إن تساويا ثبت استثناء المساوى وإن تفاوتا ثبت استثناء الأكثر والأقرب إلى التحقيق ما ذكره المحقق وقد افتقر أولاً إلى إثبات كون من فى الغاوين للتناول دون التبعيض ليكون المستثنى جميع الغاوين على ما أشار إليه المصنِّفُ بقوله: والغاوون أكثر وإلا فلا حاجة إلى التعرض له ويكفيه إثبات كون المتقين أكثر وهو ظاهر وثانيًا إلى إثبات كون الغاوين أكثر من غيرهم ليتحقق استثناء الأكثر فيلزم صحة استثناء المساوى ووجهه أن قوله تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف:١٠٣]، معناه الحكم على أكثر الناس بعدم الإيمان على أنها موجبة معدولة المحمول أو سالبة المحمول إذ لو أريد سلب الحكم بإيمان الأكثر بحيث يحتمل التساوى لم يكن لذكر الأكثر فائدة.

قوله: («كلكم جائع إلا من أطعمته») من كلام النبى ﷺ حكاية عن رب العزة فيقوم حجة ولم يتنبه الشارح بل جمهور الشارحين لذلك حتى زعم بعضهم أن هذا دعوى الضرورة فى محل النزاع واعلم أن الاستدلال بالآية والحديث لا يتم على من يفرق بين العدد الصريح وغيره فاحتج عليهم بالإجماع ومساق كلام الشارح أنه إجماع الكل من غير مخالف لا إجماع الأكثر على ما صرح به فى المنتهى وقرره العلامة ههنا.

قوله: (فليس فيه) أى فى الاستثناء حكمان مختلفان فى حق المستثنى بأن يثبت ثم ينفى على ما زعم الخصم بل فيه حكم بالإثبات فى حق الباقى وبالنفى فى حق المستثنى فعلى هذا لو جعلنا ضمير فيه للمستثنى لكان أظهر، قال فى المتن: ولو سلم فالدليل متبع، أى لو سلم أن الدليل منع الاستثناء وأنه إنكار بعد إقرار لكن ما ذكرنا من الوجوه دليل على جواز استثناء الأكثر فيجب اتباعه وإن كان خلاف الظاهر.

قوله: (والمجموع ثلث العشرة) لأن عشرة دنانير ستون دانقًا فهذا مستقبح مع كون المستثنى أقل من الباقى.

قال: (مسألة: الاستثناء بعد جمل بالواو قالت الشافعية للجميع والحنفية للأخيرة، والقاضى والغزالى بالوقف، والشريف بالاشتراك أبو الحسين إن تبين الإضراب عن الأولى فللأخيرة، مثل أن يختلفا نوعًا أو اسمًا وليس الثانى ضميره، أو حكمًا غير مشتركين فى غرض وإلا فللجميع والمختار إن ظهر الانقطاع فللأخيرة، والاتصال فللجميع وإلا فالوقف).

أقول: إذا تعاقبت جمل عطف بعضها على بعض بالواو ثم ورد بعدها استثناء فيمكن أن يرد إلى الجميع وإلى الأخيرة خاصة، ولا نزاع فيه إنما الخلاف فى الظهور، فقال الشافعى: ظاهر فى رجوعه إلى الجميع ـ أى: كل واحد من الجمل ـ وقالت الحنفية: إلى الجملة الأخيرة، وقال القاضى والغزالى وغيرهما: بالوقف، بمعنى أنه لا ندرى أنه حقيقة فى أيهما، وقال المرتضى: إنه مشترك بينهما فيتوقف إلى ظهور القرينة، وهذان موافقان للحنفية فى الحكم وإن خالفا فى المأخذ لأنه يرجع إلى الأخيرة، فيثبت حكمه فيها، ولا يثبت فى غيرها كالحنفية، لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها، والحنفية لظهور عدم تناولها، وقال أبو الحسين البصرى: إن تبين استقلال الثانية عن الأولى بالإضراب عن الأولى فللأخيرة وإلا فللجميع وظهور الإضراب بأن يختلفا نوعًا أو اسمًا مع أنه ليس فيهما الاسم الثانى ضمير الاسم الأول أو يختلفا حكمًا مع أن الجملتين فى الأقسام الثلاثة غير مشتركتين فى غرض:

الأول: أن يختلفا نوعًا مثل أكرم بنى تميم والنحاة هم العراقيون إلا زيد فإن أحدهما أمر والآخر خبر.

الثانى: أن يختلفا اسمًا لا حكمًا، أكرم بنى تميم وربيعة إلا زيدًا.

الثالث: أن يختلفا حكمًا لا اسمًا، أكرم بنى تميم واستأجر بنى تميم إلا زيدًا.

الرابع: أن يختلفا اسمًا وحكمًا، أكرم بنى تميم واستأجر ربيعة إلا زيدًا وعدم ظهور الإضراب بوجهين:

أحدهما: أن يكون الاسم الثانى ضمير الأول اتحدا نوعًا وحكمًا أو اختلفا فيهما أو فى أحدهما، نحو أكرم بنى تميم واستأجرهم أو أكرم بنى تميم وهم طوال.

ثانيهما: أن يشتركا فى غرض نحو: أكرم بنى تميم واخلع عليهم أو هم مقربون

فإن الغرض هو التعظيم فيهما، ومنه قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤]، اختلفت حكمًا ونوعًا، والثانى ضمير الأول والغرض واحد وهو الإهانة والانتقام، والمختار أنه إن ظهر الانقطاع للأخيرة عما قبلها بأمارة فللأخيرة وإن ظهر الاتصال فللجميع وإن لم يظهر أحدهما وجب الوقف، ومرجع هذا المذهب إلى الوقف لأن القائل به إنما يقول به عند عدم القرينة ووجه ما اختاره ظاهر فلم يذكره وهو أن الاتصال يجعلها كالواحدة والانفصال يجعلها كالأجانب والإشكال يوجب الشك.

التفتازانى

قوله: (عطف بعضها على بعض بالواو) التقييد بالواو عبارة الإمام والآمدى وغيرهما والإطلاق عبارة الإمام الرازى والتعميم فى الواو وأو وغيرهما عبارة القاضى أبى بكر.

قوله: (وهذان) يعنى مذهبه ومذهب الاشتراك موافقان لمذهب الحنفية فى الحكم وهو أنه إنما يفيد الإخراج من مضمون الجملة الأخيرة دون غيرها لكن عندهما لعدم الدليل فى الغير وعندهم لدليل العدم وهذا معنى اختلاف المآخذ.

قوله: (بأن يختلفا نوعًا) أى من جهة الخبرية والإنشائية وكونهما أمرًا ونهيًا ونحو ذلك أو اسمًا بأن يكون الاسم الذى يصلح مستثنى منه فى إحداهما غير الذى فى الأخرى، أو حكمًا بأن يكون مضمون هذه حكمًا مخالفًا لمضمون الأخرى وهذا الاختلاف نوعًا يستلزم الاختلاف حكمًا فيه تردد إذ لم يصرحوا بأن الحكم فى مثل أكرم بنى تميم وبنو تميم مكرمون متحد أو مختلف وضمير منهما للقسمين أعنى المختلفين نوعًا والمختلفين اسمًا والأقسام الثلاثة إشارة إلى المختلفين نوعًا واسمًا وحكمًا وإنما أورد أربعة أمثلة مع أن ظاهر الكلام أن الأقسام ثلاثة لأن القسمة تقتضى قسمًا رابعًا، وهو المختلفان اسمًا وحكمًا معًا لأن كلاً من الاختلاف اسمًا وحكمًا أعم من أن يكون وحده أو مع الآخر ولا يخفى أن مثله جار فى الاختلاف نوعًا مثل أكرم بنى تميم والنحاة هم العراقيون وجعلوا مثالاً للاختلاف نوعًا لكن فيه اختلاف اسمًا وحكمًا أيضًا والمقال الصحيح للاختلاف نوعًا فقط أكرم بنى تميم وبنو تميم مكرمون إن لم يجعل مثله مختلفًا حكمًا وإلا فلا يتصور الاختلاف نوعًا بدون الاختلاف حكمًا وأما مثل أكرم بنى تميم وربيعة فظاهره من

عطف المفرد لكن المراد وأكرم ربيعة فلا اختلاف إلا فى الاسم المستثنى منه وأما ما لا يظهر فيه الإعراب فالوجه الأدل منه على ظاهر عبارة الكتاب أربعة أقسام: المتحدتان فى النوع والحكم المختلفتان فيهما المختلفتان فى النوع المختلفتان فى الحكم واقتصر على مثالين أحدهما للاختلاف فى الحكم وهو أكرم بنى تميم واستأجرهم والثانى للاختلاف فى النوع والحكم وهو أكرم بنى تميم وهم طوال فإن الأولى أمر والحكم هو الإكرام والثانية إضمار والحكم هو الطول ولا يتصور الاتحاد نوعًا وحكمًا إلا فى مثل أكرم بنى تميم وأكرمهم وقد يمثل بمثل أكرم بنى تميم وأكرم ربيعة وليس بمستقيم لأن الاسم الثانى ضمير الأول ومثال الاختلاف فى النوع فقط أكرم بنى تميم وهم مكرمون والوجه الثانى منه قد ذكر له مثالين أحدهما للاختلاف حكمًا فقط وهو أكرم بنى تميم واخلع عليهم، والثانى النوع والحكم نحو أكرم بنى تميم وهم معربون والشارح المحقق قد اقتفى فى بيان هذه الأقسام والأمثلة أثر الآمدى وللشارح العلامة ههنا زيادة تفصيل واستيفاء للأقسام.

قوله: **(والإشكال يوجب الشك)** أى إذا أشكل الحال والتبس الانقطاع والاتصال حصل الشك فوجب التوقف.

الجيزاوى

المصنف: (قالت الشافعية للجميع) وكذا قال مالك وأحمد وقوله: أبو الحسين إن تبين... إلخ. فى التحرير أنه لا يزيد على قول الشافعى إلا بتفصيل القرينة.

الشارح: (مع أنه ليس فيهما) يظهر من كلام الشارح الآتى أن هذا القيد راجع أيضًا للاختلاف حكمًا.

قوله: (وإنما أورد أربعة) يظهر أن أقسام ظهور الإضراب سبعة لأن اختلاف النوع تحته ثلاثة وكذا اختلاف الاسم واختلاف الحكم وبإسقاط المكرر يبقى سبعة.

قوله: (لأن الاسم الثانى ضمير الأول) الصواب ليس ضمير الأول.

قال: (الشافعية: العطف يصير المتعدد كالمفرد، وأجيب بأن ذلك فى المفردات، قالوا: لو قال والله لا أكلت ولا شربت ولا ضربت إن شاء الله، عاد إلى الجميع وأجيب بأنه شرط فإن ألحق به فقياس وإن سلم فالفرق أن الشرط مقدر تقديمه وإن سلم فلقرينة الاتصال وهى اليمين على الجميع، قالوا: لو كرر لكان مستهجنًا قلنا عند قرينة الاتصال وإن سلم فللطول مع إمكان إلا كذا فى الجميع، قالوا: صالح فالبعض تحكم كالعام قلنا صلاحيته لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر، قالوا: لو قال على خمسة وخمسة إلا ستة كان للجميع قلنا مفردات وأيضًا للاستقامة).

أقول: الشافعية وهم القائلون بعوده إلى الجميع قالوا: أولاً: العطف يصير المتعدد كالمفرد فلا فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا إلا من تاب وبين، قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة، إلا من تاب ولا شك أنه لا يعود من المفرد إلى جزء فكذا فى الجمل المعطوفة.

الجواب: أن ذلك فى المفردات، وأما فى الجمل فممنوع فإن قولك ضرب بنو تميم وقتل مضر وبكر شجعان، ليست كالمفرد قطعًا.

قالوا: ثانيًا: لو قال والله لا أكلت ولا شربت ولا ضربت إن شاء الله تعالى عاد إلى الجميع اتفاقًا.

الجواب: أنه شرط لا استثناء وهو غير محل النزاع فإن قال وإذا كان الشرط للجميع فكذا الاستثناء لأنه تخصيص متصل مثله، قلنا هذا قياس فى اللغة وقد أبطلناه ولو سلم فالفرق أن الشرط وإن تأخر لفظًا فهو مقدم تقديرًا، ولو سلم فهذا إنما يرجع إلى الجميع للقرينة الدالة على اتصال الجمل وهو اليمين عليها، وذلك مما نقول به إنما الكلام فيما لا قرينة فيها وفى الظهور حينئذ، وقد يقال على الثانى أن الشرط مقدر تقديمه على ما يرجع إليه فلو كان للأخيرة قدم عليها فقط دون الجميع فلا يصلح فارقًا.

قالوا: ثالثًا: لو كرر الاستثناء فى كل جملة قبل الأخرى فقال: اضرب من سرق إلا زيدًا، ومن زنى إلا زيدًا، ومن قتل إلا زيدًا عدّ مستهجنًا، ولولا أن المذكور بعدها يعود إلى الجميع وكان مغنيًا عن التكرار لما استهجن لتعينه طريقًا، قلنا إنما يستهجن عند قرينة الاتصال خاصة، أما عند عدمها فلا لتعينها طريقًا، سلمنا ذلك لكن إنما يستهجن لما فيه من الطول مع إمكان عدمه بأن يقول بعد

الجمل إلا كذا فى الجميع فيصرح بعوده إلى الجميع.

قالوا: رابعًا: هو صالح للجميع فالقول بالعود إلى البعض تحكم فيعود إلى الكل.

الجواب: إن صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر فإنه صالح للجميع وليس بظاهر فيه ولا فى شىء مما يصلح له من مراتب الجمع.

قالوا: خامسًا: لو قال على خمسة وخمسة إلا ستة لكان للجميع اتفاقًا، فكذا فى غيره من الصور دفعًا للاشتراك والمجاز.

الجواب: أولاً أنه غير محل النزاع لأن كلامنا فى الجمل وهذه مفردات، وثانيًا: أنه إنما يرجع إلى الجميع ليستقيم إذ لو رجع إلى الأخيرة لم يستقم، وثالثًا: أن مدعاكم الرجوع إلى كل واحد لا إلى الجميع والحق أن النزاع فيما يصلح للجميع وللأخيرة وهذا ليس منه.

التفتازانى

قوله: (العطف يصير المتعدد كالمفرد) ناظر إلى ما يقال أن الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فإن قيل التوضيح بالمقال المذكور ليس بشىء إذ ليس فيه جعل الأمور المتعددة المتعاطفة بمنزلة مفرد بل جعل كل مع الجمل بمنزلة مفرد قلنا المراد أن تعاطف المفردات الواقعة موقع الخبر للمبتدأ جعلها بمنزلة اسم واحد حتى عاد الاستثناء إلى الكل اتفاقًا فكذلك تعاطف الجمل بجعلها بمنزلة جملة فيعود الاستثناء إلى الكل والجواب أن ذلك فى المفردات أو ما هو فى حكمها من الجملة التى لها محل من الإعراب أو التى وقعت صلة للموصول أو نحو ذلك مما يوجب الاتصال والارتباط وقد تقرر الجواب بالفرق بين المفرد وما هو كالمفرد فإن أريد الإلحاق به احتيج إلى جامع مع أنه قياس فى اللغة والاستثناء فى المثال المذكور إنما يعود إلى الكل ككون الجمل فى حكم المفرد لعطفها على الصلة.

قوله: (ولو سلم) فهذا يرجع إلى **قوله: (إنه شرط لا استثناء)** أى لو سلم أنه استثناء صرح بذلك فى المنتهى فحينئذ يكون جوابًا ثانيًا عن أصل الاستدلال ويحتمل أن يراد لو سلم عدم الفرق أو عدم تقدم الشرط فيكون جوابًا ثالثًا عن السؤال المذكور.

قوله: (وفى الظهور) أى ظهور الرجوع إلى الجميع عند عدم قرينة الاتصال والانفصال.

قوله: (وقد يقال على الثانى) أى الجواب الثانى عن السؤال وهذا الفرق بأن الشرط مقدم تقديراً.

قوله: (لتعينه طريقًا) أى لو سلم بعد إلى الجميع لكان التكرار عند قصد الرجوع إلى الجميع طريقًا متعينًا لأداء المقصود فلزم أن لا يستقبح وقوله لتعينها طريقًا بتأنيث الضمير يفتقر إلى تأويل.

قوله: (لا يوجب ظهوره فيه) هذا إن استدل بمجرد صلاحيته للجميع وإن ضم إليه بعد العود إلى البعض للتحكم أجيب بمنع التحكم، فإن القرب مرجح.

الجيزاوى

المصنف: (العطف يصير المتعدد كالمفرد) أى العطف يصير المتعدد سواء كانت جملا أو مفردات كالمفرد أى الأمر الواحد فكما أن المفردات المتعاطفة بعضها على بعض فى قولك اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة إلا من تاب فى حكم الأمر الواحد ويعود الاستثناء إلى الجميع كذلك الجمل المتعاطفة فى قولك قتل هؤلاء الجماعة وسرقوا وزنوا إلا زيداً فى حكم الأمر الواحد فيعود الاستثناء إلى الجميع، هذا ويحتمل أن يكون معنى كلام المصنف أن العطف فى المفردات يصيرها كالمفرد الواحد فيقاس عليه عطف الجمل.

المصنف: (وأجيب بأن ذلك فى المفردات... إلخ) يحتمل أن يكون محصل الجواب أن ما ذكر من أن العطف يصير المتعدد كالواحد ليس على إطلاقه بل ذلك فى المفردات فقط وهو المناسب للحل الأول فى معنى قول المصنف العطف يصير المتعدد كالمفرد ويحتمل أن يكون حاصل الجواب أن قياس الجمل على المفردات قياس مع الفارق مع أنه قياس فى اللغة وهو المناسب للحل الثانى فى معنى قول المصنف المذكور وسيشير إلى ذلك المحشى فقوله ناظر إلى أن العطف... إلخ. وقوله قلنا المراد... إلخ. يناسب الحل الأول وقوله وقد يقرر الجواب... إلخ. يناسب الثانى.

المصنف: (وإن سلم فلقرينة الاتصال) أى والكلام عند عدم قرينة الاتصال التى تجعل الجمل كجملة واحدة.

المصنف: (لو كرر لكان مستهجنًا) فلو كان لا يرجع الاستثناء إلى كل واحدة عند تأخيره ولا بد إذا أريد رجوعه إلى كل واحدة من ذكره عند كل واحدة لم يكن مستهجنًا لتعينه طريقًا.

المصنف: (قلنا عند قرينة الاتصال) أى الاستهجان عند ذلك لأن الجمل حينئذ كالجملة الواحدة بخلاف ما إذا لم توجد قرينة الاتصال فلا استهجان والكلام عند عدم القرينة.

المصنف: (وإن سلم) أى الاستهجان عند عدم قرينة الاتصال فليس لأن الاستثناء عند التأخر يعود إلى الجميع ويغنى عن ذكره عقب كل جملة بل للتطويل مع إمكان الاختصار والإتيان بإلا كذا فى الجميع.

الشارح: (إلى كل واحد لا إلى الجميع) أى المجموع.

الشارح: (فيما يصلح للجميع) أى لكل واحد.

قوله: (فيرجع إلى قوله أنه شرط الاستثناء) أى قول الشارح ولو سلم فهذا... إلخ. يرجع لقوله أولاً أنه شرط الاستثناء.

قوله: (يفتقر إلى تأويل) يقال فى التأويل أنه أنث الضمير الراجع إلى رجوع الاستثناء مراعاة للخبر بحسب الأصل أعنى طريقًا أو أن المصدر الذى هو مرجع الضمير يذكر ويؤنث باعتبار أن مدلوله الحقيقة والماهية.

قال: (المخصص آية القذف لم ترجع إلى الجلد اتفاقًا قلنا الدليل وهو حق الآدمي ولذلك عاد إلى غيره، قالوا: عليّ عشرة إلا أربعة إلا اثنين للأخير قلنا أين العطف وأيضًا مفردات وأيضًا للتعذر فكان الأقرب أولى ولو تعذر تعين الأول مثل على عشرة إلا اثنين إلا اثنين، قالوا: الثانية حائلة كالسكوت، قلنا لو لم يكن الجميع بمثابة الجملة، قالوا: حكم الأول يقين والرفع مشكوك، قلنا لا يقين مع الجواز للجميع، وأيضًا فالأخيرة كذلك للجواز بدليل: قالوا: إنما يرجع لعدم استقلاله فيتقيد بالأول وما يليه هو المتحقق. قلنا يجوز أن يكون وضعه للجميع، كما لو قام دليل القائل بالاشتراك حسن الاستفهام، قلنا للجهل بحقيقته أو لرفع الاحتمال، قالوا: صح الإطلاق والأصل الحقيقة، قلنا: الأصل عدم الاشتراك).

أقول: القائلون بأن الاستثناء يختص بالجملة الأخيرة مطلقًا قالوا: أولاً: لو رجع إلى الجميع لرجع قوله في آية القذف: ﴿إِلاَّ مَن تَابَ﴾ [الفرقان: ٧٠]، إلى الجميع فكان يجب أن يسقط الجلد بالتوبة ولا يسقط اتفاقًا.

الجواب: لا يلزم من ظهوره للجميع العود إليه دائمًا بل قد يصرف عنه لدليل وهاهنا كذلك لأن الجلد حق الآدمي فلا يسقط بالتوبة إنما يسقط بإسقاط المستحق ولأجل أنه ظاهر في العموم وقد خولف به في الجلد لدليل عاد إلى غيره من رد الشهادة والتفسيق اتفاقًا، ولو اختص بالأخيرة لما كان كذلك.

قالوا: ثانيًا: لو قال على عشرة إلا أربعة إلا اثنين عاد إلا اثنين إلى الأخيرة، وهو الأربعة فيفيد استثناء الاثنين من الأربعة حتى يلزم ثمانية.

الجواب: أما أولاً أن الكلام في المتعدد المعطوف بعضها على بعض بالواو فأين الواو هاهنا، وثانيًا: أن الكلام في الجمل وهذه مفردات، وثالثها: أن هاهنا يتعذر عوده إلى الجميع وإلا لكان الاثنان مثبتًا منفيًا وكان لغوًا، إذ معه يلزم الستة كما يلزم دونه إذ لا فرق بين أن يستثنى منه أربعة وأن يستثنى منه أربعة إلا اثنين واثنان، وإذا تعذر الجمع تردد بين الأولى والأخيرة فجعله للأخيرة أولى لأنها أقرب وهم يعتمدون القرب في غير موضع ولو تعذر عوده إلى الأخيرة تعين عوده إلى الأولى نحو على عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة فيكون اللازم خمسة.

قالوا: ثالثًا: الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الأولى فكان مانعًا من تعلق الاستثناء به فكان كالسكوت.

والجواب: منع كونها حائلة وإنما تكون حائلة لو لم يكن الجميع بمثابة جملة واحدة وأنه ممنوع.

قالوا: رابعًا: حكم الأولى بكمالها متيقن ورفعه برفع البعض بالاستثناء مشكوك فيه لجواز كونه للأخيرة فلا يعارضه.

الجواب: أولاً لا نسلم أن حكم الأولى متيقن إذ لا تيقن مع جواز كون الاستثناء للجميع وثانيًا فالأخيرة كذلك لأن حكمها ثابت باليقين والرفع مشكوك فيه لجواز رجوع الاستثناء إلى الأولى لدليل يدل عليه.

قالوا: خامسًا: إنما يرجع الاستثناء إلى ما قبله للضرورة وهو عدم استقلاله وما وجب للضرورة يقدر بقدرها ويكفى فى ذلك العود إلى جملة واحدة ثم الأخيرة هى المتحققة سواء عاد إليها فقط أو إلى الجميع فيحمل عليها دون ما لم يتحقق.

الجواب: لا نسلم أنه يرجع للضرورة بل عندنا إن وضعه للجميع فلا يتقيد بالأخيرة كما لو دل دليل على عوده إلى الجميع فإنه يعتبر إجماعًا ومع جواز وضعه للجميع لا يتم ما ذكرتم القائلون بأنه مشترك بين كونه للجميع والأخيرة.

قالوا: أولاً: حسن الاستفهام عند إطلاقه عنهما أيهما المراد وأنه دليل الاشتراك.

الجواب: لا نسلم أنه دليل الاشتراك لجواز أن يكون حسنه لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه ولو سلم العلم به فلرفع الاحتمال لأنه ليس بنص فى أحدهما بل ظاهر مع قيام احتمال الآخر فيندفع بالتصريح.

قالوا: ثانيًا: صح إطلاقه للجميع والأخيرة، والأصل فى الإطلاق الحقيقة فكان حقيقة لهما ولزم الاشتراك.

الجواب: أن الأصل عدم الاشتراك وقد مر أن المجاز أولى منه.

التفتازانى

قوله: (لو رجع إلى الجميع) مبنى الكلام على أنه إما راجع إلى الجميع أو إلى الأخيرة خاصة فإذا انتفى الأول تعين الثانى وإلا فمجرد امتناع الرجوع إلى الجميع لا يوجب الاختصاص بالأخيرة، ثم ههنا أبحاث: الأول: أن مبنى الكلام على أن ﴿وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤]، عطف على الأمر والنهى قبله، وقد ذكر فى أصول الحنفية أن ذلك ممتنع حاصله فيه طلبية من تمام الحد خوطب بها الحكام

وهذه اسمية إخبارية لا تعلق لها بالحكام ولا بالحد الثانى أن دعوى الاتفاق على عوده إلى رد الشهادة ليس بمستقيم لأن التائب لا يصير مقبول الشهادة عند الحنفية بل هو عندهم عاد إلى التفسيق فقط الثالث أنه إذا تعلق بالأخيرة فلهم كلام فى أن المستثنى منه لفظ أولئك أو لفظ الفاسقون أو الضمير فى الفاسقون وبالجملة فى هذه الآية مباحث كثيرة تطلب من شرح التنقيح.

قوله: (وإلا لكان الاثنان مثبتًا) لأنه من الأربعة المنفية ومنفيًا لاستثنائه من العشرة المثبتة كما إذا قلت جاء القوم ولم يجئ العلماء إلا زيدًا وزعمت أن الاستثناء عائد إلى الجملتين.

قوله: (وهم يعتمدون القرب فى غير موضع) كإعمال الثانى فى باب التنازع وإعمال الباء فى ألقى بيده دون الفعل وعود ضمير ضربته إلى عمرو فى ضرب زيد عمرًا وضربته وتعين سلمى للفاعلية فى مثل ضربت سلمى سعدى وإبطال لام الابتداء عمل الفعل فى مثل ظننت لزيد قائم إلى غير ذلك.

قوله: (بل عندنا أن وضعه للجميع) لا يقال هذا محتمل فلا يدفع الظاهر الذى هو ثبوت حكم الأول لأنا نقول إنما ذكرنا ذلك على طريق السند لمنع كون الرجوع إلى الجميع ضروريًا ولم لا يجوز أن يكون ظاهرًا وحينئذٍ يمتنع ثبوت حكم الأول بل الظاهر عدم ثبوته وبهذا يندفع ما يقال على جواب الوجه الرابع أن الجملة الأولى المقتضية لحكمها ثابتة بيقين والاستثناء لا يدفعه بيقين فيثبت الحكم لوجود المقتضى وانتفاء المانع لأنا لا نسلم انتفاء المانع حينئذٍ بل وضع الاستثناء للرجوع إلى الجميع مانع متحقق وإنما لم يتعرض فى الأجوبة للنقض بالشرط حيث يعم الكل لأنه ربما يعرف بأنه متقدم تقديرًا فيصير متقدمًا على الكل.

الجيزاوى

المصنف: (وأيضًا للتعذر) أى لأن الاثنين تكون مثبتة منفية كما سيقول الشارح وهذا تناقض ورد بأن التناقض شرطه اتحاد الموضوع وهو مختلف هنا لأن الاثنين المثبتين هما الاثنان من الأربعة والمنفيان هما الاثنان من الستة، نعم فى ذلك لغو لأن المآل الإقرار بستة فيكفى على عشرة الأربعة ولا حاجة للاستثناء الثانى أعنى الاثنين.

المصنف: (حكم الأول يقين) الأولى حكم الأولى ظاهر أى حكمها بتمامها.

الشارح: (**لرجع قوله فى آية القذف** ﴿إلاَّ مَن تَابَ﴾) التلاوة ﴿إلاَّ الَّذِينَ تَابُوا﴾ [النور:٥]، فلعله حكى بالمعنى.

قوله: (**وقد ذكر فى أصول الحنفية أن ذلك ممتنع... إلخ**) فيه أن الممتنع إنما هو عطف الخبر على الإنشاء وعكسه فى الجمل التى لا محل لها من الإعراب وهنا لها محل من الإعراب لأن قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ﴾ [النور:٤]، وقع خبرًا لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ [النور:٤]، إلا أن هذا إنما يرد إذا جعل الذين يرمون مبتدأ أما إذا جعل منصوبًا بفعل محذوف فلا يرد.

قوله: (**من تمام الحد خوطب بها الحكام**) فيه إشارة إلى وجه آخر غير الإنشاء والخبر ولا يخفى أنه لا يصلح سببًا لمنع العطف.

قوله: (**فلهم كلام... إلخ**) حاصله أن بعضهم جعل الاستثناء منقطعًا لأن الذين تابوا لم يدخلوا فى حكم الصدر لو سكت عنهم لأنهم ليسوا بفاسقين إذ التائب من الذنب كمن لا ذنب له ولا يخفى أن هذا إنما يتم إذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام عليه وإلا فلا وجه للانقطاع وبعضهم جعله متصلا لأن المستثنى منه ليس الفاسقون بل أولئك أو ضمير الفاسقين ورد بأنه إذا أريد الفسق فى الجملة لم يصح إخراج التائبين منهم وقوله أو لفظ الفاسقون أى يكون الاستثناء لإخراج التائبين منهم فى الحكم الذى هو الحمل على أولئك القاذفين فإن الاستثناء كما يكون من المحكوم عليه يكون من غيره كما يقال كرام بلدتنا أغنياء إلا زيد يعنى أن زيدًا وإن كان غنيًا إلا أنه خارج عن الحمل على الكرام ويرد عليه أنه يلزم أن يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونون من القاذفين والأمر بالعكس.

قوله: (**أو لفظ الفاسقون**) أى وهو مردود بأن «الفاسقون» ليس مستثنى منه بل هو الحكم.

قوله: (**الذى هو ثبوت حكم الأول**) أى جميعه فى الجملة الأولى.

قوله: (**فيصير متقدمًا على الكل**) أى لأنه لما زال عن موضعه كان هناك وجه لرجوعه إلى الكل.

قال: (مسألة الاستثناء من الإثبات نفى وبالعكس خلافًا لأبى حنيفة لنا النقل وأيضًا لو لم يكن لم يكن لا إله إلا الله توحيدًا).

أقول: الاستثناء من الإثبات نفى اتفاقًا وبالعكس أى الاستثناء من النفى إثبات خلافًا لأبى حنيفة رضى الله عنه ، لنا النقل من أهل العربية أنه كذلك وهو المعتمد فى إثبات مدلولات الألفاظ، ولنا أيضًا لو لم يكن كذلك لم يكن لا إله إلا الله يتم به التوحيد واللازم باطل بالإجماع بيان الملازمة أنه إنما يتم بإثبات الإلهية لله تعالى ونفيها عما سواه والمفروض أنه لا يفيد الإثبات له وإنما يفيد النفى فقط فلو تكلم بها دهرى منكر لوجود الصانع وهى لا تفيد إلا نفى الغير لما نافى معتقده ولم يعلم بها إسلامه وهو المراد، واعلم أن الحنفية لا يفرقون بين النفى والإثبات من جهة الدلالة الوضعية ولا يرون شيئًا منهما يدل الاستثناء منه على المخالفة فيما يفيده من النسبة الخارجية بل فى النسبة النفسية فإن كان ذلك مدلول الجملة فالمخالفة فيها عدم الحكم النفسى وهم يقولون به فيهما، وإن كان مدلوله النسبة الخارجية فالاستثناء إعلام بعدم التعرض له والسكوت عنه من غير حكم بالمخالفة فيهما، نعم بين الإثبات والنفى فرق من جهة الحكم وذلك أن السكوت عن إثبات الحكم يستلزم نفى الحكم بالبراءة الأصلية بخلاف السكوت عن النفى إذ لا مقتضى معه للإثبات فهم يحملون كلام أهل العربية على نفى الحكم النفسى وكلمة التوحيد على عرف الشارع.

التفتازانى

قوله: (الاستثناء من الإثبات نفى) المشهور من كلام الشافعية أن هذا وفاق وإنما الخلاف فى كونه من النفى إثباتًا بل هو تكلم بالباقى بعد الثنيا ومعناه أنه أخرج المستثنى وحكم على الباقى من غير حكم على المستثنى ففى مثل على عشرة إلا ثلاثة لا تثبت الثلاثة بحكم البراءة الأصلية، وعدم الدلالة على الثبوت لا بسبب دلالة اللفظ على عدم الثبوت وفى مثل ليس على إلا سبعة لا يثبت شىء بحسب دلالة اللفظ لغة وإنما يثبت بحسب العرف وطريق الإشارة كما فى كلمة التوحيد حيث يحصل بها الإيمان من المشرك ومن القائل بنفى الصانع بحسب عرف الشرع ويؤوّلون كلام العربية أنه من الإثبات نفى بأنه مجاز تعبيراً عن عدم الحكم بالحكم بالعدم لكونه لازمًا لكن إنكار دلالة ما قائم إلا زيد على ثبوت القيام لزيد يكاد

يلحق بإنكار الضروريات وإجماع العربية على أنه من النفى إثبات لا يحتمل التأويل وحاول الشارح المحقق توفيقًا بين كلامهم وكلام أهل العربية مبنيًا على ما سبق من أن الخبر يدل على نسبة نفسية لها متعلق يعبر عنه بالنسبة الخارجية الواقعة فى نفس الأمر فإن اعتبرت دلالته على النسبة الخارجية فلا نفى ولا إثبات فى المستثنى أى لا دلالة فى اللفظ على أن للمستثنى حكمًا مخالفًا لحكم الصدر وإن اعتبرت دلالته على النسبة النفسية ففى الاستثناء سواء كان من النفى أو من الإثبات دلالة على أن للمستثنى حكمًا مخالفًا لحكم الصدر هو عدم الحكم النفسى الثابت فى الصدر فإن قيل كما أن المخالفة فى النسبة النفسية هى عدم الحكم النفسى فكذلك فى الخارجية هى عدم الحكم الخارجى وقد ذكر أن فى الاستثناء إعلامًا بعدم التعرض وهو يستلزم عدم الحكم ضرورة فيكون فيه دلالة على المخالفة، قلنا الإعلام بعدم التعرض للشىء ليس إعلامًا بعدم ذلك الشىء وعدم التعرض إنما يستلزم عدم الحكم الذكرى أو النفسى لا الخارجى، واعلم أن ضمير منهما وفيهما للنفى والإثبات وضمير فيها للنسبة النفسية وضمير مدلوله للجملة بتأويل الكلام أو الخبر وضمير له وعنه للمدلول الذى هو النسبة الخارجية ومن الغلط الظاهر ما يفسر النسبة الخارجية بالنسبة اللسانية التى هى الذكر الحكمى، ثم ههنا بحث: وهو أن ما ذكر لا يتأتى فيما هو العمدة فى مأخذ الأحكام أعنى الإنشاء لعدم تقدم دلالته على النسبة الخارجية فيلزم أن لا يكون زيد فى مثل أكرم الناس إلا زيدًا فى حكم المسكوت عنه بل محكومًا عليه بعدم إيجاب إكرامه بلا خلاف.

قوله: (نعم بين الإثبات والنفى فرق من جهة الحكم) ليس على ما ينبغى لأن السكوت عن النفى قد يستلزم الإثبات بحكم الإباحة الأصلية، مثل: لا تجالس إلا رجلاً عالمًا فالحق أن السكوت عن المستثنى إبقاء له على ما كان عليه من الإثبات أو النفى من غير فرق.

قوله: (على نفى الحكم النفسى) شامل لكونه من الإثبات نفيًا ومن النفى إثباتًا أما الأول فظاهر، وأما الثانى فلأن الحكم النفسى فى الصدر إذا كان هو النفى ففيه إثبات ففى مثل ليس على إلا سبعة دلالة الحكم النفسى بعدم ثبوت السبعة.

الجيزاوى

المصنف: (الاستثناء من الإثبات نفى وبالعكس) لا يقال أن المصنف قد اختار أن

الحكم فى الاستثناء بعد الإخراج فهو تكلم بالباقى بعد الثنيا ويلزم من ذلك أن قولك مثلاً قام القوم إلا زيدًا فى قوة قام غير زيد وهو ساكت عن حكم زيد بالإيجاب أو السلب فليس الاستثناء من النفى إثباتًا ومن الإثبات نفيًا لأنا نقول المراد أن الاستثناء تكلم صريحًا بالباقى بعد الثنيا وهذا لا ينافى تضمنه حكمًا مخالفًا لحكم الصدر فى المستثنى فقول المصنف بالحكمين فى الاستثناء لا ينافى اختياره أن الاستثناء بعد الإخراج.

قوله: (**وإنما الخلاف فى كونه من النفى إثباتًا بل هو تكلم بالباقى بعد الثنيا**) هكذا فى النسخ التى بأيدينا وفيها سقط بعد قوله إثباتًا والأصل وليس كذلك.

قوله: (**بحسب عرف الشرع**) رد بأن عرف الشرع حادث والكلام فى كلمة التوحيد فى أول الإسلام قبل حدوث العرف إلا أن يقال المخاطب أول الإسلام لم يكن دهريًا بل مشركًا فكان وجود الله مسلمًا عندهم ثم صارت كلمة التوحيد حقيقة عرفية فيه فكانت مفيدة للتوحيد إذا قالها الدهرى.

قوله: (**لكونه لازمًا**) أى عدم الحكم لازم للحكم بالعدم وهذا إنما يظهر إذا كان المراد بعدم الحكم عدم الحكم الإيجابى فإنه لازم للحكم بالعدم أما إذا كان المراد به عدم الحكم رأسًا فلا يظهر كونه لازمًا للحكم بالعدم، وإذا كان المراد الأول كان قوله بعد لا يحتمل التأويل غير ظاهر لأن الحكم الإيجابى يلزمه عدم الحكم السلبى.

قوله: (**من أن الخبر يدل على نسبة نفسية لها متعلق يعبر عنه بالنسبة الخارجية**) لأنه موضوع للإعلام بما فى الضمير وقوله فإن اعتبرت دلالته على النسبة الخارجية أى من حيث أن لها متعلقًا يشعر الخبر بوقوعه وقوله فلا نفى ولا إثبات فى المستثنى أى لأنه لا يشعر بوقوع النسبة بين المستثنى وحكم الصدر فى الخارج فالكلام الخبرى الاستثنائى الإيجابى يدل على ثبوت النسبة الذهنية بين المستثنى منه وما نسب إليه يشعر بوقوع متعلق تلك النسبة فى الخارج ويدل أيضًا على انتفاء النسبة الذهنية بين المستثنى وما نسب إلى المستثنى منه لكن لا يشعر بوقوع متعلق تلك النسبة فى الخارج كما أشعر بوقوع متعلق النسبة الذهنية فى الخارج التى بين المستثنى منه وما نسب إليه وكذا الكلام الخبرى السلبى الاستثنائى فالاستثناء لا يدل على المخالفة فى الحكم الخارجى إذ لا دلالة له عليه لا إثباتًا ولا نفيًا ويدل على

المخالفة فيهما فى الحكم الذهنى فإن كان من الإثبات دل الاستثناء على أن الحكم الذهنى الذى للمستثنى منه ليس للمستثنى لخروجه عما تعلق الحكم به، وإن كان من النفى دل على أن الحكم الذهنى الذى هو النفى ليس للمستثنى ونفيه إثبات فى الجملة لكن جعل هذا إثباتًا غير ظاهر.

قوله: (لا يتأتى فيما هو العمدة فى مأخذ الأحكام أعنى الإنشاء) حاصله أن الإنشاء إنما يدل على ثبوت النسبة الذهنية بين المستثنى منه وما نسب إليه ولا يشعر بوقوع متعلق تلك النسبة فى الخارج، ويدل أيضًا على انتفاء النسبة الذهنية بين المستثنى وما نسب إليه المستثنى منه ولا يشعر بوقوع المتعلق فى الخارج ومقتضى ذلك أن الاستثناء فيه من النفى إثبات باتفاق لوجود مخالفة المستثنى للمستثنى منه فيما اعتبر فى مدلوله وعدم انتفائها باعتبار أمر آخر مع أن الخلاف قالوه فى الجميع لا فرق بين الإنشاء والخبر.

قال: (قالوا: لو كان للزم من لا علم إلا بحياة ولا صلاة إلا بطهور ثبوت العلم والصلاة بمجردهما قلنا ليس مخرجًا من العلم والصلاة فإن اختار تقدير لا صلاة إلا صلاة بطهور إطراد، وإن اختار لا صلاة تثبت بوجه إلا بذلك فلا يلزم من الشرط المشروط وإنما الإشكال فى المنفى الأعم فى مثله وفى مثل ما زيد إلا قائم إذ لا يستقيم نفى جميع الصفات المعتبرة أجيب بأمرين الأول: أن الغرض المبالغة بذلك، الثانى: أنه أكدها، والقول بأنه منقطع بعيد لأنه مفرغ وكل مفرغ متصل لأنه من تمامه).

أقول: الحنفية قالوا: لو كان الاستثناء من النفى للإثبات للزم من قولنا لا علم إلا بحياة ثبوت العلم بمجرد الحياة، ومن قولنا لا صلاة إلا بطهور ثبوت الصلاة بمجرد الطهور، وأنه باطل بالاتفاق.

الجواب: أن قولنا إلا بحياة وإلا بطهور، ليس إخراج الحياة من العلم والطهور من الصلاة فثبتا بثبوتهما، وذلك أنا لم نقل لا صلاة إلا الطهور ولا علم إلا الحياة، بل قلنا بحياة وبطهور فلا بد من تقدير متعلق هو المستثنى بالحقيقة وهو إما صلاة بطهور تستثنى من حاصلة خبر ل «لا صلاة» فيكون التقدير لا صلاة حاصلة إلا صلاة بطهور، وأما وجه من الوجوه التى تقع عليها الصلاة تستثنى من تثبت بوجه خبرًا له، فيكون التقدير لا صلاة تثبت بوجه من الوجوه إلا باقترانها بالطهور، فإن اختار فى تقديره لا صلاة إلا صلاة بطهور فيطرد فإن كل صلاة بطهور صلاة حاصلة قطعًا، وإن اختار فى تقديره لا صلاة تثبت بوجه إلا بطهور فإنه إنما تثبت بهذا الوجه ولا تخلو عنه، كما تقول كتبت بالقلم فإنه لا يقتضى علية القلم باستقلاله للكتابة بل كونه آلة لا تحصل الكتابة إلا به فهذا تصريح بكون الطهور شرطًا للصلاة فكأنه قال لا وجه يعتبر فى ثبوتها إلا هذا ويلزم منه ثبوت كونه شرطًا وأنه حق لكن لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لزومًا، كليًا يحصل بمجرده بل يحصل بحصوله فى الجملة والأمر كذلك، هاهنا فاندفع الإشكال من جهة الإثبات، وإنما الإشكال فى مثل هذا التركيب فى المنفى الأعم الذى يقتضيه الاستثناء المفرغ، وهو أن لا تكون الصلاة بلا طهور صلاة وأن لا تثبت بوجه غير هذا الوجه فيلزم نفى الصفات المعتبرة إذا حصلت مع الطهور وكذلك فى قولنا ما زيد إلا عالم فإنه يلزم أن لا يكون إنسانًا ولا حيًا ولا موجودًا

ولا شيئًا إلى غير ذلك. والجواب عنه بأمرين: أحدهما: أن المراد المبالغة فى تحقق العلم لزيد كأن قائلاً قال ما زيد عالمًا فقال ما زيد إلا عالم نفيًا لما يتوهمه المخاطب من نفى العلم وثبوت الجهل له، والآخر: أن ذلك آكد صفاته فكان سائر الصفات بالنسبة إليه غير معتبرة والذى عليه أرباب المعانى أن المراد نفى ما يتوهمه المخاطب من الحكم وإثبات غيره فإذا قال لا صلاة إلا بطهور، فإنما يرد على من يظن أن الصلاة إذا استجمعت الشرائط صحت بدون الطهور فكان معناها أنها لا تصح بدون ذلك وتصح مع الطهور، وكذا فى ما زيد إلا عالم إنما يقوله ردًا لمن ظن أنه جاهل أو أكار أو غيره، هذا وقد قيل أنه استثناء منقطع إذ لم يدخل العلم فى الحياة والطهور فى الصلاة فلا إخراج حقيقة وقولهم هذا بعيد فإنه استثناء مفرغ وكل استثناء مفرغ متصل لأنه من تمام الكلام وإليه النسبة ولذلك لم يجز نصبه ويقدر بقدر الضرورة عام يناسبه ويتناوله كما قدرنا.

التفتازانى

قوله: (الحنفية) لا خفاء فى أن مثل «لا صلاة إلا بطهور ولا نكاح إلا بولى»، ولا ملك إلا بالرجال ولا رجال إلا بالمال ولا مال إلا بالسياسة إنما يدل على أن المستثنى منه مشروط بالمذكور لا يتحقق بدونه، وأما أنه يتحقق معه فلا ولو كان الاستثناء من النفى إثباتًا للزم الثبوت معه البتة ولما كان الإشكال قويًا بالغ الشارح المحقق فى تحقيق الجواب وتوضيحه وحاصله أنه لا بد من تقدير أمر يتعلق به قولنا بطهور على أن يكون ظرفًا مستقرًا صفة له أى إلا صلاة بطهور أو ظرفًا لغوًا صلة له أى إلا باقترانها بطهور وذلك المتعلق هو المستثنى وأما المستثنى منه فعلى الأول مذكور هو النكرة المنفية وعلى الثانى محذوف هو بوجه من الوجوه والاستثناء مفرغ وقول الشارح أنه استثنى من حاصلة أو من تثبت معناه أن الحكم الذى أخرج منه المستثنى هو ذلك، فالخصم إن اختار التقدير الأول كان معنى الإثبات أن كل صلاة بطهور حاصلة ولا فساد فيه وإن اختار الثانى كان معناه أن الاقتران بالطهور يعتبر فى ثبوت الصلاة البتة لأن معنى صدر الكلام أنه لا وجه يعتبر فى ثبوت الصلاة فلا معنى للإثبات فى المستثنى سوى أنه يعتبر وهو حق والاعتراض على الأول بأنه إن أريد الحصول الشرعى فلا اطراد إذ قد يوجد الطهور ولا يوجد غيره من الشرائط فلا يصح وإن أريد الحصول الحسى فلا معنى

للاستثناء لأن كل صلاة فهى حاصلة قطعًا سواء كانت بطهور أو بغير طهور وإن أريد أن الصلاة بغير طهور ليست بصلاة حقيقة فكذا بدون سائر الشرائط وعلى الثانى أنه إذا كان التقدير لا صلاة تثبت بوجه إلا بهذا الوجه البتة ليكون إثباتًا وإلا يكون مترددًا بين النفى والإثبات ولا يفيده تحقق الثبوت فى لا وجه يعتبر فى الصلاة إلا الاقتران بالطهور لأنه كلام آخر ليس مدلول هذا الكلام ولا من لوازمه بل الجواب عن أصل الاستدلال أنا لا نسلم أن قولنا لا صلاة إلا صلاة بطهور يقتضى صحة كل صلاة ملصقة بالطهور، بل لا يقتضى إلا صحة صلاة بطهور فى الجملة وكذا فى الثانى لا يقتضى إلا ثبوت الصلاة عند الاقتران بالطهور فى الجملة وما يقال من أنا إذا قلنا بصحة الصلاة الملصقة بالطهور لزم عموم الحكم فى كل صلاة كذلك لعموم النكرة الموصوفة بصفة عامة مثل لا أجالس إلا رجلاً عالمًا ولدلالة الكلام على أن علة الصحة هى الوصف المذكور فضعيف لأن الأول ممنوع أو مبنى على الثانى والثانى مختص بما إذا كان الوصف صالحًا للاستقلال بالعلية ولم يعارضه قاطع وتمام تحقيق هذا الكلام فى شرح التنقيح.

قوله: **(والأمر كذلك)** يعنى أن الاقتران بالطهور مما يحصل بحصوله الصلاة فى الجملة كما إذا وجدت سائر الشروط.

قوله: **(وإنما الإشكال)** يعنى لما ذكرنا من التقديرين فظهر صحة كون الاستثناء إثباتًا، وهو أن كل صلاة بطهور حاصلة وكل اقتران بطهور معتبر فى ثبوت الصلاة وإنما الإشكال فى المنفى العام الذى يقتضيه الاستثناء المفرغ والغرض من هذا الكلام تحقيق المقام ولا تعلق له بجواب الاستدلال وفى بعض الشروح أن المراد أن الخصم إن اختار التقدير الأول فهو مطرد من غير انتقاض وإن اختار الثانى فهو يرد نقضًا حيث أفاد شرطية الطهور للصلاة ولا يلزم من ثبوت الشرط ثبوت المشروط، فالإشكال على الاستثناء من المنفى الأعم إنما يرد فيه وفى مثل ما زيد إلا عالم، حيث استلزم نفى جميع الصفات سوى العلم، والحق أنه إن أراد أن التقدير الأول لا إشكال فيه أصلاً والتقدير الثانى لا إشكال فيه أيضًا فى جانب الإثبات حيث أفاد أن اقتران الطهور يعتبر فى ثبوت الصلاة وإنما الإشكال على هذا التقدير فى جانب النفى حيث كان استثناء مفرغًا مفيدًا نفى جميع الشروط سوى الطهور وكذا فى مثل ما زيد إلا قائم وأما ما توهمه الشارح المحقق من أنه على التقدير الأول

أيضًا استثناء مفرغ فليس بمستقيم لأن المستثنى منه مذكور هو النكرة المنفية وإلا صلاة بطهور رفع على البدل ويجوز النصب على الاستثناء كما فى لا إله إلا الله، بعينه ثم هذا الإشكال إنما هو بالنسبة إلى من لا وقوف له على علم المعانى وعلى انقسام القصر إلى قصر الموصوف على الصفة والصفة على الموصوف وانقسام كل إلى الحقيقى والإضافى والتحقيقى والادعائى فمثل ما زيد إلا عالم لا يصح حقيقيًا بمعنى أنه لا صفة له سوى العلم، وإنما يصح إضافيًا ردًا على من زعم أنه جاهل أو يردده بين العلم والجهل أو يعتقده عالمًا وشاعرًا مثلاً فأنت تثبت العلم وتنفى غيره مما يتوهم المخاطب وإلى هذا ينظر الوجه الأول من الجواب، أو حقيقيًا ادعائيًا فإنك تجعل سائر صفاته بمنزلة العدم وتدعى أنه لا صفة له غير العلم وإلى هذا ينظر الوجه الثانى فحصر المحقق ما عليه علماء المعانى فى الوجه الأول ليس على ما ينبغى وكأنه اعتبر الأعم الأغلب أعنى الحقيقى من الإضافى.

قوله: (وقولهم هذا بعيد) بل باطل محض لأن المستثنى ليس هو الحياة أو الطهور بل الجار والمجرور وقول الشارح إذ لم يدخل العلم فى الحياة ليس كما ينبغى والصواب العكس لأن المثال لا علم إلا بحياة وما ذكر إنما يصح فى لا حياة إلا بعلم وقوله فإنه استثناء مفرغ قد عرفت أنه إنما يصح على التقدير الثانى فقوله ولذلك يقدر عام يناسبه ينبغى أن يحمل على هذا التقدير وقوله ولذلك لم يجز نصبه يعنى بأن تترك الباء وإلا فلا يتصوّر النصب.

الجيزاوى

قوله: (إلا بهذا الوجه البتة) فيه تحريف وسقط وحقه إلا بهذا الوجه لم يفد الحصول البتة ليكون إثباتًا ولا يكون مترددًا.

قوله: (لأنه كلام آخر ليس مدلول هذا الكلام ولا من لوازمه) أى لأن مدلوله أنه لا بد من الطهور ولا تثبت الصلاة بدونه وهذا لا إثبات فيه للمستثنى وقوله ولم يعارضه قاطع أى وهنا قد قام القاطع على اشتراط استقبال القبلة وستر العورة ونحو ذلك.

(مباحث الشرط والصفة والغاية)

قال: (التخصيص بالشرط الغزالى الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد عنده وأورد أنه دور وعلى طرده جزء السبب وقيل ما يتوقف تأثير المؤثر عليه وأورد على عكسه الحياة فى العلم القديم والأولى ما يستلزم نفيه نفى أمر على غير جهة السببية).

أقول: الثانى من المخصصات المتصلة هو الشرط وأما حده فقال الغزالى الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد عنده، وأورد عليه أولاً أنه دور لأنه عرف الشرط بالمشروط وهو مشتق منه فيتوقف تعقله على تعقله، وثانيًا أنه غير مطرد لأن جزء السبب كذلك، وقد يجاب عن الأول بأن ذلك بمثابة قولنا شرط الشىء ما لا يوجد ذلك الشىء بدونه، وظاهر أن تصوّر حقيقة المشروط غير المحتاج إليه فى تعقل ذلك وعن الثانى أن جزء السبب قد يوجد المسبب دونه إذا وجد سبب آخر وقيل الشرط ما يتوقف تأثير المؤثر عليه، ويفهم منه أنه لا تتوقف ذات المؤثر عليه فيخرج جزء السبب واعترض عليه بأنه غير منعكس لأن الحياة شرط فى العلم القديم ولا يتصور هناك تأثير ومؤثر إذ المحوج إلى المؤثر هو الحدوث والمختار فى تعريفه أن يقال هو ما يستلزم نفيه نفى أمر لا على جهة السببية فيخرج السبب وجزؤه والفرق بين السبب والشرط متوقف على فهم المعنى المميز بينهما ففيه تعريف الشىء بمثله فى الخفاء.

التفتازانى

قوله: (وقد يجاب عن الأول) حاصله أن المراد بالمشروط المأخوذ فى تعريف الشرط ما يصدق عليه ذلك والموقوف على تعقل الشرط هو تعقل مفهوم المشروط بحقيقته وأما الجواب الثانى ففى غاية السقوط لأن المراد جزء السبب المتحد على ما صرح به الآمدى.

قوله: (ويفهم منه) هذا مصرح به فى عبارة الآمدى حيث قال الشرط ما يتوقف عليه المؤثر فى تأثيره لا فى ذاته فيخرج جزء السبب وسبب السبب لكنه يشكل بنفس السبب ضرورة توقف تأثير الشىء على تحقق ذاته، ولا خفاء فى أنه مناقشة

فى العبارة وإلا فتوقف ذات الشىء على نفسه بمعنى أنه لا يوجد بدونه ضرورى.

قوله: (لأن الحياة شرط فى العلم القديم) ولا يصدق عليها أن تأثير المؤثر فى العلم يتوقف عليها لأنا فرضناه قديمًا ولا مؤثر فى العلم القديم وهذا المعنى مع وضوحه قد خفى على كثير من الشارحين حتى توهموا أن موجب التعريف أن يصدق على الحياة أن تأثير العلم فى الشىء يتوقف عليها والعلم ليس من الصفات المؤثرة ثم بنوا على ذلك خيالات فاسدة لم يعرفوا أنا إذا قلنا الوضوء شرط فى الصلاة لم نرد أنه يتوقف عليه تأثير الصلاة فى شىء بل تأثير المؤثر فى الصلاة.

قوله: (المعنى المميز بينهما) هو التأثير والإفضاء واستلزام الوجود للوجود حيث يوجد فى السبب دون الشرط.

الجيزاوى

المصنف: (ولا يلزم أن يوجد عنده) زاد هذا القيد لإخراج السبب مع أنه خارج بما قبله لأنه لا يقال فيه ما لا يوجد المشروط دونه إذ المتبادر من المشروط أن يكون مشروطًا بالنسبة إليه والسبب ليس كذلك نعم إذا أريد بالمشروط الشىء وجرد عن معنى مشروط كان قوله ولا يوجد عنده لإخراج السبب لدخوله فيما قبله وكذا جزء السبب لا يرد على التعريف نقضًا إلا إذا أريد بالمشروط الشىء لا بوصف كونه مشروطًا.

المصنف: (ما يتوقف تأثير المؤثر عليه) أى تأثير المؤثر فى المشروط يتوقف عليه.

الشارح: (بمثابة قولنا شرط الشىء ما لا يوجد ذلك الشىء بدونه) يرد على هذا التأويل العلة المادية والعلة الغائية إذ يصدق على كل منهما ما لا يوجد الشىء بدونه فيكون تعريف الشرط غير مطرد ويجاب بأن المراد خارج يتوقف عليه الشىء بالذات والعلة المادية ليست خارجًا والعلة الغائية وإن كانت خارجًا عن الشىء لكن لا يتوقف الشىء عليها بالذات من غير واسطة بل بواسطة فاعلية الفاعل فالمعلول موقوف أولاً على الفاعل الموقوف فاعليته على العلة الغائية لأنها علة فى فاعليته.

الشارح: (إذ المحوج للمؤثر هو الحدوث) قيل لو تم هذا لكانت صفات الواجب وهى زائدة قديمة مستغنية عن المؤثر مطلقًا حتى عن الذات الموصوف بها إذ لا حدوث فلا حاجة فيلزم أما كونها واجبة الوجود فيتعدد الواجب بالذات أو كونها ممكنة مستغنية عن المؤثر وحينئذ يلزم انسداد باب إثبات الله تعالى ورد أولاً

بأن وجود الصفة هو وجودها لموصوفها فلا يلزم وجوب وجود موجودات متعددة وثانيًا بأن انسداد باب إثبات الواجب إنما يلزم لو كانت مستغنية عن المقتضى والمؤثر أخص منه عندهم؛ لأن المفيد للوجود يقال له المقتضى فإن كان مفيدًا بالإرادة والاختيار يسمى مؤثرًا وحينئذ يسقط قول الطوسى إنهم بين أن يجعلوها واجبة وبين أن يجعلوها محدثة لأن لهم أن يجعلوها ممكنة حاصلة بالإيجاب بالاختيار.

الشارح: (والفرق بين السبب والشرط... إلخ) أراد الشارح الاعتراض على المصنف بأن التعريف الذى قال فيه أنه أولى ليس بصحيح فضلاً عن أنه أولى.

قوله: (ففى غاية السقوط لأن المراد جزء السبب المتحد) وأجيب بأن المراد بما لا يوجد الشىء بدونه ما لا يوجد بدونه مطلقًا أى لنوعه فيقتضى نوعه أن لا يوجد الشىء دونه وهذا فى الشرط صحيح بخلاف جزء السبب لأن عدم وجود المسبب دونه إنما هو بخصوص المادة لا مطلقًا لكن يلزم أن لا يكون القيد الثانى وهو ولا يلزم أن يوجد عنده له فائدة فإن السبب حينئذ يخرج بالقيد الأول لا يقال كما يتعدد السبب يتعدد الشرط بدلاً فلم كان نوع الشرط لا يوجد المشروط بدونه بخلاف نوع السبب لأنا نقول عند تعدد الشرط تعددًا بدليًا الشرط فى الحقيقة القدر المشترك بين الجميع بخلاف السبب المتعدد فيحكم بأن كل واحد سبب لأن المعتبر فى الشرط أن لا يتحقق المشروط بدونه والمعتبر فى السبب استتباع وجوده لوجود المسبب.

قوله: (ضرورة توقف تأثير الشىء على تحقق ذاته) أى فقد صدق على السبب أنه يتوقف التأثير فى المشروط عليه وبقوله ولا خفاء فى أنه... إلخ. رد لهذا الإشكال حاصله أن هنا قيدًا آخر وهو أن ذات المؤثر لا تتوقف عليه والسبب وإن توقف التأثير على تحقق ذاته لكن ذات المؤثر تتوقف على المؤثر ضرورة أن الشىء لا يوجد بدون ذاته ورد أيضًا بأن المتبادر من توقف الشىء على الشىء تغاير كل منهما فلا يصدق على السبب أنه يتوقف عليه تأثير المؤثر لا ذاته.

قال: (وهو عقلى كالحياة للعلم وشرعى كالطهارة ولغوى مثل أنت طالق إن دخلت الدار وهو فى السببية أغلب وإنما استعمل فى الشرط الذى لم يبق للمسبب سواه فلذلك يخرج به ما لولاه لدخل لغة مثل أكرم بنى تميم إن دخلوا فيقصره الشرط على الداخلين).

أقول: الشرط ينقسم إلى عقلى وشرعى ولغوى أما العقلى فكالحياة للعلم فإن العقل هو الذى يحكم بأن العلم لا يوجد إلا بحياة، وأما الشرعى فكالطهارة للصلاة فإن الشرع هو الحاكم بذلك وأما اللغوى فمثل قولنا إن دخلت الدار ، من قولنا أنت طالق إن دخلت الدار فإن أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على أن ما دخلت عليه إن هو الشرط والآخر المعلق به هو الجزاء هذا وإن الشرط اللغوى صار استعماله فى السببية غالبًا يقال إن دخلت الدار فأنت طالق والمراد أن الدخول سبب الطلاق يستلزم وجوده وجوده لا مجرد كون عدمه مستلزمًا لعدمه من غير سببية ويستعمل فى شرط شبيه بالسبب من حيث إنه يستتبع الوجود وهو الشرط الذى لم يبق للمسبب أمر يتوقف عليه سواه فإذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الأسباب والشروط كلها فيوجد المشروط فإذا قيل إن طلعت الشمس فالبيت مضىء فهم منه أنه لا تتوقف إضاءته إلا على طلوعها ولذلك أى ولأنه يستعمل فيما لم يبق للمسبب سواه يخرج ما لولاه لدخل لغة، فإذا قلت أكرم بنى تميم إن دخلوا فلولا الشرط لعم وجوب الإكرام جميعهم مطلقًا لوجود المقتضى بأسره فإذا ذكر الشرط علم أنه بقى شرط لولاه لكان المقتضى تمامًا فاستتبع مقتضاه فيقتضى الوجود لو وجد الشرط والعدم لولاه فيقصر الإكرام على الداخلين الدار ويخرج غير الداخلين إياها ولولاه لما خرجوا وكانوا داخلين فى حكم وجوب الإكرام.

التفتازانى

قوله: (لدخل لغة) أى بحسب اللغة ودلالة اللفظ وإن لم يدخل فى الواقع وبحكم العقل والشرع كما يقال حجوا إن استطعتم وإنما بالغ المحقق فى توضيح المقام لأن جمهور الشارحين زعموا أن قوله فلذلك إشارة إلى كون الشرط مخصصًا أو عبارة عما يستلزم نفيه نفى أمر ولا تعلق له بقوله، وإنما استعمل.

الجيزاوى

المصنف: (وهو فى السببية أغلب) أى فيستلزم وجوده لوجود المسبب لا نفيه

لنفيه، وبهذا ينتج فى الاستثناء وضع المقدم وضع التالى لا نفى المقدم لنفى التالى.

الشارح: (**فمثل قولنا: إن دخلت الدار**) كان الأنسب أن يقول فمثل قولنا دخلت الدار من إن دخلت الدار لكنه قال ذلك تنبيها على أن تسميته بالشرط لكونه مدخول أدواته.

قال: (وقد يتحد الشرط ويتعدد على الجميع وعلى البدل فهذه ثلاثة كل منها مع الجزاء كذلك فتكون تسعة).

أقول: هذا تقسيم آخر للشرط والمشروط باعتبار الاتحاد والتعدد وهو أن الشرط إما أن يتحد أو يتعدد وإذا تعدد فإما أن يكون كل واحد شرطًا على الجمع حتى يتوقف المشروط على حصولهما جميعًا أو على البدل حتى يحصل بحصول أيهما كان فهذه ثلاثة والجزاء أيضًا كذلك لأنه إما أن يتحد أو يتعدد وإذا تعدد فإما على الجمع حتى يلزم حصول هذا وذاك معًا، وإما على البدل حتى يلزم حصول أحدهما مبهمًا، فهذه أيضًا ثلاثة، وإذا اعتبر التركيب كان ثلاثة من الشرط مع ثلاثة من الجزاء يحصل من الضرب تسعة وحكمه ظاهر فلا نطوّل به.

فرع: إذا قال إن دخلتما الدار فأنتما طالقان فدخلت إحداهما قيل تطلق هى إذ الشرط أحدهما والجزاء أحدهما وطلاق كل بدخولها يعرف بالعرف، وقيل بل لا يطلق شىء منهما لأن الشرط دخولهما جميعًا وقيل بل يطلقان لأن الشرط دخولهما بدلاً.

التفتازانى

قوله: (هذا تقسيم آخر) نفى لما ذكره الشارح العلامة فى قوله فلذلك أنه لما فرغ من تفصيل أقسامه شرع فى تحصيل أحكامه فمنها أنه يخرج به ما لولاه لدخل لغة، ومنها أنه قد يتحد أو يتعدد إلخ.

قوله: (فرع) فيه إشارة إلى أن المعتبر فى التعدد وعدمه هو المعنى دون اللفظ وأن المتعدد على سبيل البدل لا يجب أن يكون بكلمة أو على ما فى الشروح.

الجيزاوى

الشارح: (وطلاق كل بدخولها يعرف بالعرف) تعليل لما قبله وهو كقولهم مقابله الجمع بالجمع تقتضى القسمة آحادًا فكأنه قال: إن دخلت هذه فهى طالق وإن دخلت الأخرى فهى طالق.

قال: (**والشرط كالاستثناء فى الاتصال وفى تعقبه الجمل وعن أبى حنيفة رضى الله عنه للجميع ففرق**).

أقول: حكم الشرط حكم الاستثناء فيما ذكر من وجوه الاتصال، وكذا فى تعقبه الجمل أهو للجميع أو للأخيرة؟ وعن أبى حنيفة رضى الله عنه: أنه للجميع فرق بين الشرط والاستثناء حيث جعل الشرط للجميع، والاستثناء للأخيرة، فإن نظر إلى أنه مقدم تقديرًا فقد علمت أنه مقدم على ما يرجع إليه فقط.

التفتازانى

قوله: (**فإن نظر**) لما ذكره الشارحون من أن وجه الفرق أن الشرط مقدم معنى فيقع الجميع فى حيز الجزاء بخلاف الاستثناء يعنى قد سبق فى الاستثناء أن هذا لا يصلح فارقًا لأنه إنما يقدر تقديمه على ما يرجع إليه سواء كان هو الجميع أو الأخيرة.

قال: (وقولهم فى مثل أكرمك إن دخلت الدار ما تقدَّم خبر والجزاء محذوف مراعاة لتقدمه كالاستفهام والقسم فإن عنوا ليس بجزاء فى اللفظ فمسلم وإن عنوا ولا فى المعنى فعناد، والحق أنه لما كان جملة روعيت الشائبتان).

أقول: قياس الشرط أن يكون صدر الجملتين مقدمًا عليهما لأن الشرط قسم من الكلام فحقه أن يشعر به من أول الأمر ليعلم نوعه إجمالاً ثم شخصه تفصيلاً كما فعلوا ذلك فى الاستفهام والتمنى والقسم والنفى ومن ثمة قيل فى نحو: أكرمك إن دخلت الدار إن ما تقدَّم من الجزاء خبر لا جزاء، والجزاء محذوف تقديره أكرمك إن دخلت الدار أكرمك لدلالة الخبر وهو أكرمك الأول عليه وإنما صير إليه مراعاة لتقدمه الواجب كما وجب فى الاستفهام والقسم وقولهم هذا إن عنوا به أنه ليس بجزاء فى اللفظ فمسلم وإلا لجزم وإن عنوا به أنه ليس بجزاء لا فى اللفظ ولا فى المعنى فعناد إذ نعلم قطعًا أنه لا يدل إلا على إكرام مقيد بقيد دخول الدار، ولذلك لو لم يدخل ولم يكرم لم يعدّ كاذبًا، والتعليق ثانيًا لا ينافى الإطلاق أوّلاً نعم إنه يدل على التقييد ثانيًا وإن المراد بالمطلق كان هو المقيد وهو المراد بقولنا هو جزاء معنى والحق أنه لما كان المقدم جملة مستقلة عومل معاملة المستقل لفظًا فلم يجزم وأريد به الجزاء معنى فقدر الجزاء دالاً على أنه مراد تعليقه بالشرط وإن استقل لفظًا فروعيت فيه الشائبتان، فلذلك قال بكل واحد منهما قائل، وجاز الإطلاق بالاعتبارين، والتحقيق ما ذكرنا من التفصيل.

التفتازانى

قوله: (ما تقدَّم من الجزاء) أى كل جزاء قدم على الشرط فهو إخبار بما فيه من النسبة لا جزاء لما بعده من الشرط لكنه دل على الجزاء المحذوف وهذا إشارة إلى أن الخبر فى مثل إن دخلت الدار أكرمك هو الجملة الشرطية بكمالها لا مجرد الجزاء.

قوله: (وإنما صير إليه) إشعار بأن مراعاة مفعول له لا خبر للمبتدأ الذى هو قولهم على ما فى بعض الشروح وإنما الخبر هو قوله فإن عنوا.

قوله: (وإلا لجزم) أى شائعًا مستفيضًا على ما هو المختار عند كون الشرط ماضيًا حتى إن صاحب الكشاف جعل اتفاق القراء على ترك الجزم بمنزلة الممتنع حيث استدل برفع تودّ فى قوله تعالى: ﴿وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوءٍ تَوَدُّ﴾ [آل عمران: ٣٠]. على أن

ما موصولة لا شرطية.

قوله: (والتعليق ثانيًا) دفع لما عسى يتوهم من أن تعليق الإكرام بالدخول يقتضى أن لا يتحقق بدونه وإطلاقه أوّلاً يدل على تحققه دخل أو لم يدخل فيتنافيان يعنى لا تنافى لأن التعليق يدل على تقييد الإكرام بالدخول فى ثانى الحال وعلى أن المراد بالمطلق أوّلاً هو المقيد.

قوله: (فروعيت فيه الشائبتان) يعنى لاستقلاله لفظًا ترك جزمه وأطلق القول بأنه اختار الإجزاء ولعدم استقلاله معنًى قدر للشرط جزاء يدل على أن هذا المستقل مقصود التعليق بالشرط وأطلق القول بأن المذكور جزاء والحق التفصيل وهو أنه جزاء معنى ليس بجزاء لفظًا.

قال: (والتخصيص بالصفة مثل أكرم بنى تميم الطوال وهى كالاستثناء فى العود إلى متعدد).

أقول: الثالث: من أقسام التخصيص المتصل: التخصيص بالصفة نحو: أكرم بنى تميم الطوال فقصر الصفة وهى الطوال العام وهو بنو تميم على بعض أفراده وهو الطوال وهو عند العود على متعدد نحو: أكرم بنى تميم ومضر وربيعة الطوال، هو للجميع أو للأخير؟ حكمه حكم الاستثناء بعد الجمل والمختار المختار.

قال: (التخصيص بالغاية مثل: أكرم بنى تميم إلى أن يدخلوا فيقصره على غير الداخلين كالصفة وقد تكون هى والمقيد بها متحدين ومتعددين كالشرط وهى كالاستثناء فى العود إلى المتعدد).

أقول: الرابع من أقسام التخصيص المتصل: التخصيص بالغاية، نحو: أكرم بنى تميم إلى أن يدخلوا فالغاية وهو إلى أن يدخلوا قصر العام وهو بنى تميم على غير الداخلين وكل واحد من الغاية وما قَيَّد بها قد يكون متحدًا ومتعددًا على الجميع أو على البدل فتأتى الأقسام التسعة كما فى الشرط والغاية بعد المتعدد كالاستثناء فى العود إلى الجميع أو إلى الأخير، والمذاهب المذاهب والمختار المختار.

التفتازانى

قوله: (وكل واحد من الغاية) صرح بلفظ كل لئلا يتوهم من ظاهر عبارة المتن أن الوحدة أو التعدد يعتبر بين الغاية وذى الغاية.

(مسائل التخصيص بالمنفصل)

قال: (التخصيص بالمنفصل يجوز التخصيص بالعقل، لنا ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر:٦٢]، وأيضًا: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران:٩٧]، في خروج الأطفال بالعقل، قالوا: لو كان تخصيصًا لصحت الإرادة لغة، قلنا التخصيص للمفرد وما نسب إليه مانع هنا وهو معنى التخصيص، قالوا: لو كان مخصصًا لكان متأخرًا لأنه بيان، قلنا لكان متأخر بيانه لا ذاته، قالوا: لو جاز به لجاز النسخ، قلنا: النسخ على التفسيرين محجوب عن نظر العقل. قالوا: تعارضا. قلنا: فيجب تأويل المحتمل).

أقول: هذا حين فرغ من التخصيص بالمتصل وشرع في التخصيص بالمنفصل، وفيه مسائل، هذه أولاها: هل يجوز التخصيص بالعقل؟ الجمهور على جوازه، ومنعه طائفة، لنا قوله: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر:٦٢]، وقوله: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الحديد:٢]، والعقل قاض ضرورة بخروج القديم الواجب عنه لاستحالة كونه مخلوقًا ومقدورًا، ولنا أيضًا قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران:٩٧]، والعقل قاض بخروج من لا يفهم الخطاب كالأطفال والمجانين.

قالوا: أولاً: لو كان مثل ذلك تخصيصًا لصحت إرادة العموم لغة قطعًا، واللازم باطل، أما الملازمة فلأن تلك مسمياته لغة وإطلاق اللفظ على مسمياته لغة صحيح لغة قطعًا، وأما انتفاء اللازم فلأن ذلك لا يصح لعاقل فإذا قلنا هذا خالق كل شيء فهم منه لغة أنه أراد به غير نفسه ولو أراد به نفسه لخطئ لغة.

الجواب: إن التخصيص للمفرد وهو: ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الحديد:٢]، ويصح إرادة الجميع به لغة فإذا وقع في التركيب فما نسب إليه، وهو المخلوقية والمقدورية هو المانع من إرادة الجميع وقصره على البعض وهو غير نفسه، والعقل هو القاضي بذلك ولا معنى للتخصيص عقلاً إلا ذلك والحق أنه يصلح في التركيب للجميع أيضًا لغة، ولو أراد لم يخطئ لغة وإنما يكذب في المعنى، والخطأ لغة غير الكذب في الخبر.

قالوا: ثانيًا: لو كان العقل مخصصًا لكان متأخرًا واللازم منتف، أما الملازمة فلأن تخصيص الشيء بيان للمراد منه والبيان متأخر عن المبين لامتناع البيان ولا

مبين، وأما انتفاء اللازم فلتقدم العقل على الخطاب ضرورة.

الجواب: العقل له ذات وله صفة وهو أنه بيان فإن أردت بتأخره تأخر ذاته فلا يلزم وإن أردت تأخر كونه بيانًا فلا يمتنع.

قالوا: ثالثًا: لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ بالعقل لأنه بيان مثله واللازم منتف بالإجماع.

الجواب: لا نسلم الملازمة لأن النسخ إما بيان مدة الحكم وإما رفع الحكم على التفسيرين وكلاهما محجوب عن نظر العقل بخلاف التخصيص فإن خروج البعض عن الخطاب قد يدركه العقل كما فى الصور المذكورة.

قالوا: رابعًا: تعارضا، أعنى دليل الشرع ودليل العقل فترجيح أحدهما بلا مرجح تحكم.

الجواب: لا نسلم التحكم فإنهما لما تعارضا وجب تأويل المحتمل وهو دليل الشرع لاستحالة إبطال القاطع وهو دليل العقل.

التفتازانى

قوله: (القديم الواجب) وصف القديم بالواجب ليكون الخروج ظنًا ثابتًا من جهتى القدم والوجوب بحيث لا يتصوّر فيه نزاع.

قوله: (وإطلاق اللفظ) تنبيه على أنا لا نعنى بصحة الإرادة لغة سوى صحة إطلاق اللفظ.

قوله: (وقصره على لفظ الماضى) أى هو الذى منع وقصر.

قوله: (والخطأ لغة غير الكذب) لأن الخطأ عدم المطابقة لقوانين اللغة والكذب عدم المطابقة لما فى نفس الأمر.

قوله: (لامتناع البيان ولا مبين) على لفظ اسم المفعول فإن قيل بل الأمر بالعكس لامتناع المبين ولا بيان، قلنا: المراد أن المبين أعنى الخطاب الذى يتبين المراد منه لا مفهوم المبين.

قوله: (وجب تأويل المحتمل) مبنى على أن العام ليس بقطعى بمعنى عدم الاحتمال، وأما تعارض القطعيين من الفعل والنقل فغير مسلم الثبوت.

قال: (مسألة: يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب، أبو حنيفة والقاضى والإمام رحمهم الله إن كان الخاص متأخرًا وإلا فالعام ناسخ وإن جهل تساقطا لنا: ﴿وَأُوْلاتُ الأَحْمَالِ﴾ [الطلاق:٤]، مخصص لقوله: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ﴾ [البقرة:٢٣٤]، وكذلك: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ...﴾ [المائدة:٥]، مخصص لقوله: ﴿وَلا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ [البقرة:٢٢٠]، وأيضًا لا يبطل القاطع بالمحتمل، قالوا: إذا قال اقتل زيدًا ثم قال لا تقتل المشركين فكأنه قال لا تقتل زيدًا فالثانى ناسخ، قلنا التخصيص أولى لأنه أغلب ولا رفع فيه كما لو تأخر الخاص، قالوا: على خلاف قوله لتبين، قلنا تبيانًا لكل شىء والحق أنه المبين بالكتاب والسنة، قالوا: البيان يستدعى التأخير، قلنا: استبعاد، قالوا: قال ابن عباس رضى الله عنهما: (كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث)، قلنا يحمل على غير المخصص جمعًا بين الأدلة).

أقول: تخصيص الكتاب بالكتاب جائز إن علم تقدُّم العام أو تقدُّم الخاص أو جهل التاريخ ومنعه بعض مطلقًا وفصل أبو حنيفة والقاضى وإمام الحرمين رحمهم الله فقالوا: إن عُلِمَ التاريخ فالخاص إن كان متأخرًا خصص العام وإن كان متقدمًا فلا بل كان العام ناسخًا للخاص وإن جُهِلَ التاريخ تساقطا لاحتمال بطلان حكم الخاص لتأخر العام وثبوت حكمه لتقدمه فيتوقف فى مورد الخاص ويطلب فيه دليل آخر لنا لو لم يجز لم يقع وقد وقع كثيرًا، منه قوله تعالى: ﴿وَأُوْلاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق:٤]، مخصص لقوله: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة:٢٣٤]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [المائدة:٥]، مخصص لقوله تعالى: ﴿وَلا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ [البقرة:٢٢٠]، فإن الذمية مشركة للتثليث وغيره، ولنا أيضًا أنه لو لم يخصص لبطل القاطع واللازم منتف، أما الملازمة فلأن دلالة الخاص على مدلوله قاطع ودلالة العام على العموم محتمل، لجواز أن يراد به الخاص فلو لم يخصص العام متأخرًا بل أبطلنا به الخاص، قلنا أبطلنا القاطع بالمحتمل، وأما بطلان اللازم فالعقل يقضى به قضاء أوّليًا.

قالوا: أولاً: إذا قال: اقتل زيدًا ثم قال لا تقتل المشركين فهو بمثابة أن يقول لا تقتل زيدًا ولا عمرًا إلى أن يأتى على الإفراد واحدًا بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطوّل وإجمال لذلك المفصل ولا شك أنه لو قال لا تقتل زيدًا لكان ناسخًا لقوله

اقتل زيدًا فكذا ما هو بمثابته.

الجواب: أن خصوصية زيد فى الإثبات إذا كان مذكورًا بنصوصيته لم يمكن التخصيص فيصار إلى النسخ بخلاف ما لو كان مذكورًا بعموم المشركين فإن تخصيصه ممكن فلا يصار إلى النسخ لأن التخصيص أولى من النسخ، أما أولاً فلأنه أغلب وأكثر والإلحاق بالأغلب أغلب على الظن كمن دخل على مدينة أغلبها المسلمون، فإن من يراه يظنه مسلمًا وإن جاز خلافه، وأما ثانيًا فلأن النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وإنما هو دفع والدفع أهون من الرفع وكلاهما لو تأخر الخاص فإنه يحمل على التخصيص وإن كان النسخ محتملاً بأن تقرر حكم العام ثم يرفع ولا يصار إليه بل يجزم بالتخصيص للوجهين المذكورين.

قالوا: ثانيًا: لو كان الكتاب مخصصًا للكتاب لكان مخالفًا لقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل:٤٤]، إذ التخصيص تبيين فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول فيلزم وقوع نقيض ما نطق به القرآن، وأنه محال.

الجواب: أنه معارض بقوله فى صفة القرآن ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل:٨٩]، والكتاب شىء فيجب أن يكون تبيانًا له، والحق أن الكل ورد على لسانه فكان هو المبين تارة بالقرآن وتارة بالسنة فلا مخالفة ولا تعارض.

قالوا: قال ابن عباس رضى الله عنهما: «كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث» وهو ظاهر فى أخذ الجماعة بذلك فكان إجماعًا ثم إن العام المتأخر أحدث فوجب الأخذ به وترك الخاص المتقدم، وهو المطلوب.

الجواب: أنه محمول على ما لا يقبل التخصيص جمعًا بين دليلنا وهذا الدليل فإن الجمع بين الأدلة ولو بإعمالها من وجه أولى من إبطال البعض.

التفتازانى

قوله: (فالخاص إن كان متأخرًا خصص العام) ليس على إطلاقه بل إذا كان موصولاً وأما إذا كان متراخيًا فبنسخه فى قدر ما تناولاه حتى يكون العام قطعيًا فيما بقى لا ظنيًا كالعام الذى خُص منه البعض ثم أنه لم يبين حكم ما إذا علم المقارنة وذكر فى المحصول أنه يجب أن يكون الخاص مخصصًا للعام وفى أصول الحنفية أن حكم المقارنة والجهل والتاريخ واحد وهو ثبوت حكم التعارض فى قدر ما تناولاه لكن لا يخفى أن المقارنة بمعنى المعية إنما تتصوّر فى فعل خاص للنبى

عليه السلام مع قول عام.

قوله: (وقد وقع كثيراً) ههنا أبحاث، أى الاحتجاج بالآيتين، إما على المانعين مطلقًا فظاهر وإما على القائلين بالتفصيل فإنما يتم لو كان آية الحمل بعد آية التوفى فى النزول وكذا الكلام فى الآيتين الأخريين وأما أن التخصيص إنما هو بالآية لا بدليل آخر فمعلوم قطعًا مع أن الأصل عدم التغيير أنه إن أريد بالتخصيص أن وجوب العدة بالأشهر مقصور على الحامل فهذا مما لا نزاع فيه وإن أريد أنه ليس بطريق النسخ فلا دلالة عليه ولهذا احتج الحنفية بالآيتين على أن المتأخر ناسخ للمتقدم فى حق ما تناوله لكن أى ذلك إنما يظهر عندهم لأن العام بعد التخصيص يصير ظنيًا فيما يبقى وبعد النسخ يكون قطعيًا كما كان وعندنا العام ظنى سواء لحقه نسخ أو تخصيص أو لم يلحق أن مقتضى تفصيل الحنفية وبعض أدلة الشافعية أن المخصص يكون خاصًا البتة وليس بلازم فإن أولات الأحمال أيضًا عام نعم يكون خاصًا بمعنى كونه متناولاً لبعض ما تناوله العام لكن مثل هذا الخاص لا يلزم أن يكون قطعيًا عند الشافعية فلا يتم استدلالهم الثانى.

قوله: (قالوا: أوّلاً) اعلم أن الوجه الثانى دليل على أن الكتاب لا يصلح مخصصًا للكتاب والنافية على أن العام بعد الخاص ناسخ له لا مخصص به، ولا تعرض فى الشرح للثالث وهو أن المخصص للعام بيان له فيكف يكون متقدمًا عليه، والجواب أنه استبعاد إذ لا يمتنع أن يرد كلام ليكون بيانًا للمراد بكلام آخر يرد بعده وتحقيقه ما سبق من أنه تتقدم ذاته ويتأخر وصف كونه بيانًا له.

الجيزاوى

قوله: (لو كان آية الحمل بعد آية التوفى فى النزول) صوابه أن يقول لو كان آية الحمل قبل آية التوفى فيصير ظنيًا فى الباقى لاحتمال هذا المخصص أن يكون معللا فيقاس عليه كل ما وجد فيه العلة فلا يعرف الباقى من العام بعد التخصيص أو لاحتمال كل بعض من الباقى أن يكون هو المراد.

قال: (مسألة يجوز تخصيص السنة بالسنة لنا: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة» مخصص لقوله: «فيما سقت السماء العشر» وهى كالتى قبلها فى الخلاف).

أقول: الجمهور على أنه يجوز تخصيص السنة بالسنة خلافًا لشرذمة لنا لو لم يجز لما وقع وقد وقع فإن قوله: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة» مخصص لقوله: «فيما سقت السماء العشر» فإن الثانى يتناول ما دون خمسة أوسق، وقد أخرج بالأول وهذه المسألة كالمسألة التى قبلها وهى تخصيص الكتاب بالكتاب، فيجىء فيه دليلها من إبطال الأقوى بالأضعف والاستدلال بقوله: ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل:٨٩]، والمذاهب والشبه والأجوبة.

قال: (مسألة: يجوز تخصيص السنة بالقرآن، لنا ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾، وأيضًا لا يبطل القاطع بالمحتمل، قالوا ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ [النحل: ٤٤]، وقد تقدَّم).

أقول: تخصيص السنة بالقرآن جائز عند الجمهور، لنا قوله تعالى: ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل:٨٩]، فدخلت السنة، ولنا أيضًا أنه لا يبطل القاطع وهو القرآن بخصوصه بالمحتمل وهو السنة، لعمومها كما تقدم، قالوا: قال الله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ [النحل: ٤٤]، فيكون كلامه مبينًا للقرآن فلا يكون القرآن مبينًا لكلامه.

الجواب: ما تقدَّم أن الكل بلسانه فهو المبين بالقرآن.

التفتازانى

قوله: (فيجىء فيه) أى فى هذه المسألة على تأويل البحث **(دليلها)** أى دليل المسألة التى قبلها وهو أنه لو لم يكن الخاص من السنة مخصصًا للعام ههنا لزم إبطال القاطع بالمحتمل وأما قوله والاستدلال بقوله: ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل:٨٩]؛ فإن أراد استدلال المذهب فلا دلالة وإن أراد استدلال الخصم بأن يقال السنة شىء وكل شىء، فالقرآن تبيان له فلا تبيين بالسنة ثم يجاب بأنه لا استحالة فى اجتماع المبينات لأنها معرّفات لا مؤثرات أو بأن البيان بالسنة فى الحقيقة بيان بالقرآن كان ذلك من قبيل الشبه والأجوبة.

قال: (مسألة: يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد، وقال به الأئمة الأربعة وبالمتواتر اتفاقًا، ابن أبان: إن كان خص بقطعى، الكرخى: إن كان خص بمنفصل، القاضى: بالوقف، لنا أنهم خصوا ﴿وَأُحِلَّ لَكُم﴾ [النساء:٢٤]، بقوله عليه الصلاة والسلام: «ولا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»، و ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ﴾ [النساء:١١]، بقوله عليه الصلاة والسلام: «لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر»، و «نحن معاشر الأنبياء لا نورث»، وأورد إن كانوا أجمعوا فالمخصص الإجماع وإلا فلا دليل، قلنا أجمعوا على التخصيص بها، قالوا: رد عمر رضى الله عنه حديث فاطمة بنت قيس أنه ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان مخصصًا لقوله: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ﴾ [الطلاق:٦]، قلنا لتردده فى صدقها ولذلك قال: (كيف نترك كتاب ربنا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت)، قالوا: العام قطعى والخبر ظنى، وزاد ابن أبان والكرخى لم يضعف بالتجوّز، قلنا التخصيص فى الدلالة وهى ظنية فالجمع أولى، القاضى كلاهما قطعى من وجه فوجب التوقف، قلنا الجمع أولى).

أقول: يجوز تخصيص القرآن بالخبر المتواتر اتفاقًا وأما بخبر الواحد، فالحق: جوازه وبه قال الأئمة الأربعة، قال ابن أبان: إنما يجوز إن كان العام خاص من قبل بدليل قطعى متصلاً كان أو منفصلاً، وقال الكرخى: إنما يجوز إن كان العام قد خص من قبل بدليل منفصل سواء كان قاطعًا أو ظنيًا، والقاضى أبو بكر يقول بالوقف بمعنى لا أدرى أيجوز أم لا، لنا أن الصحابة خصوا القرآن بخبر الواحد من غير نكير فكان إجماعًا، منه قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، ويدخل فيه نكاح المرأة على عمتها وخالتها، فخص بقوله عليه الصلاة والسلام: «ولا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»، ومنه قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء:١١]، فإنه يوجب الميراث للولد عمومًا، وقد خص بقوله عليه الصلاة والسلام: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» اعترض بأنهم إن أجمعوا على خروج ما ذكرتم من عموم النص فالمخصص هو الإجماع لا السنة، وإلا فلا نسلم التخصيص إذ لا دليل عليه فإنه لا يتصوّر فيه دليل سوى الإجماع والفرض عدمه.

الجواب: أنهم أجمعوا على التخصيص بأخبار الآحاد حيث لم ينكروه لما وقع فلا يكون التخصيص بالإجماع بل بخبر الواحد ودليله الإجماع.

قالوا: أولاً: رد عمر رضى الله عنه خبر فاطمة بنت قيس أنه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان مخصصًا لقوله: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ﴾ [الطلاق:٦]، فقال: «كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة»، ولو جاز تخصيص الكتاب بخبر الآحاد لخصص به ولم يردها ولم يجعل كونها خبر امرأة مع مخالفته للكتاب مانعًا من قبوله.

الجواب: أنه إنما رده لتردده فى صدقها وكذبها، ولذلك قال: بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت. فعلل الرد بالتردد فى صدقها وكذبها لا بكونه خبر واحد.

قالوا: ثانيًا: العام وهو الكتاب قطعى والخاص وهو خبر الواحد ظنى فيلزم ترك القطعى بالظنى.

الجواب: إن التخصيص وقع فى الدلالة لأنه دفع للدلالة فى بعض الموارد فلم يلزم ترك القطعى بالظنى بل هو ترك لظنى بظنى، ويقرر بعبارة أخرى، فيقال: الكتاب العام قطعى المتن ظنى الدلالة والخبر الخاص بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع بينهما، والكرخى قال مثل ذلك إلا أنه زاد قيدًا فقال: الخاص ظنى والعام قطعى لم يضعف بصرفه عن حقيقته إلى المجاز لأن المخصص بالمنفصل مجاز عنده دون المتصل والقطعى يترك بالظنى إذا ضعف بالتجوز إذ لا يبقى قطعيًا إذ نسبته إلى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وإن كان ظاهرًا فى الباقى، فارتفع مانع القطع.

الجواب: ما تقدّم، القاضى: كلاهما قطعى من وجه ظنى من وجه، كما قررناه فوقع التعارض فوجب التوقف، الجواب يرجح الخبر بأن اعتباره جمع بين الدليلين واعتبار الكتاب إبطال للخبر بالمرة، والجمع أولى من الإبطال.

التفتازانى

قوله: (يجوز تخصيص القرآن) العام عند بعض الحنفية قطعى، فالخاص فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس إلا إذا خص منه البعض بقطعى فيصير ظنيًا فى الثانى، وعندهم أن قصر العام على البعض إنما يكون تخصيصًا إذا كان بمستقل متصل فالقصر بغير المستقل كالاستثناء والشرط والصفة والغاية لا يكون تخصيصًا كما لا يكون نسخًا والقصر بالمستقل المتراخى لا يكون تخصيصًا بل نسخًا ولا يصير ظنيًا فى الثانى فى الصورتين وإنما يصير ظنيًا إذا خص بمستقل غير متراخ كلامًا كان

أو عقلاً أو حسًا أو عادة أو نحو ذلك واستثنى بعضهم العقل وبالجملة المخصوص بالكلام عند الكرخى لا يبقى حجة أصلاً معلومًا كان المخصوص أو مجهولاً وعند الجمهور يبقى حجة فيه نوع شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس هذا هو المطابق لأصولهم والأحاديث المخصصة للكتاب فى باب الإرث والنكاح وغير ذلك ليست عندهم أخبارًا بل نوع آخر يسمونه المشهور ويجوّزون نسخ الكتاب والخبر المتواتر به لكونه فى قوّة القطعى، وعلى هذا ينبغى أن يحمل الظنى فيما نقل عن الكرخى أنه يجوز تخصيص العام بخبر الواحد إذا كان قد خص من قبل بمنفصل قطعى أو ظنى والمراد بالمنفصل والمتصل فى قوله لأن المخصص بالمنفصل مجاز عنده دون المتصل هو المستقل وغير المستقل لا المتراخى وغير المتراخى ومعنى ضعفه بالتجوّز أنه لما خص منه البعض بمستقل صار ظاهرًا فى الباقى بناء على أنه لم يتحقق الإخراج إلا لما عداه واحتمل خروج كل واحد من الباقى بناء على أن المستقل يحتمل التعليل فلا يعلم قطعًا أى قد يخرج بالتعليل وبالجملة فقد ارتفع القطع المانع عن التخصيص بخبر الواحد.

قوله: (والجواب ما تقدَّم) وهو أن التخصيص وقع فى الدلالة وهى ظنية وإن كان المتن قطعيًا فإن قيل ما سبق أن عام الكتاب قطعى المتن ليس بصحيح بل هو قطعى السند لكونه متواترًا، قلنا قد عرفت أن المتن ما يتضمنه النص والإجماع من الأمر والنهى وغير ذلك وله إضافة إلى السند وإلى الدلالة فإن ذكر فى مقابلته السند دل على أنه اعتبر فيه الإضافة إلى الدلالة وبالعكس فحيث يقال قطعى السند ظنى المتن يراد أن دلالته ظنية وحيث يقال هذا قطعى الدلالة ظنى المتن يراد أن ثبوته ظنى أى ليس بمتواتر.

الجيزاوى

قوله: (وعندهم أن قصر العام... إلخ) فى التوضيح قصر العام على بعض ما تناوله لا يخلو إما أن يكون بغير مستقل وهو الاستثناء والشرط والصفة والغاية أو بمستقل وهو التخصيص وهو إما بالكلام أو غيره وهو إما العقل نحو ﴿خَالِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الزمر:٦٢]، يعلم بالضرورة أن الله مخصوص منه وتخصيص الصبى والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وإما الحس نحو ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ﴾ [النمل:٢٣]، وأما العادة نحو لا يأكل رأسًا يقع على المتعارف وأما كون بعض

الأفراد ناقصًا فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر نحو: كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب وسمى مشككًا أو زائدًا كالفاكهة لا تقع على العنب ففى غير المستقل هو أى العام حقيقة فى الكل وهو حجة بلا شبهة فيه وفى المستقل مجاز كلامًا أو غيره بطريق إطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر حقيقة من حيث التناول وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه بالكلام أو غيره لكن يجب هناك فرق وهو أن المخصوص بالعقل ينبغى أن يكون قطعيًا لأنه فى حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء اعتمادًا على العقل على أنه مفروغ منه حتى لا تقول: إن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ [المائدة:٦]، ونظائره دليل فيه شبهة وأما المخصوص بالكلام فعند الكرخى لا يبقى حجة أصلاً معلومًا كان المخصوص كالمستأمن أو مجهولاً كالربا لأنه إن كان مجهولاً صار الباقى مجهولاً لأن التخصيص كالاستثناء إذ هو يبين أنه لم يدخل وإن كان معلومًا فالظاهر أن يكون معللاً لأنه كلام مستقل ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقى مجهولاً وعند البعض إن كان معلومًا بقى العام فيما وراء المخصوص كما كان لأنه كالاستثناء فلا يقبل التعليل وإن كان مجهولاً لا يبقى العام حجة لما قلنا وعند البعض إن كان معلومًا فكما ذكرنا وإن كان مجهولاً يسقط المخصص لأنه كلام مستقل بخلاف الاستثناء وعندنا يمكن فيه شبهة لأنه علم أنه غير محمول على ظاهره فيصير عندنا كالعام الذى لم يخص عند الشافعى رحمه الله حتى يخصصه خبر الواحد والقياس لكن لا يسقط الاحتجاج به لأن المخصص يشبه الناسخ بصورته والاستثناء بحكمه كما قلنا فإن كان مجهولاً سقط فى نفسه للشبه الأول ويوجب جهالة فى العام للشبه الثانى فيدخل الشك فى سقوط العام فلا يسقط به وإن كان معلومًا فللشبه الأول يصح تعليله كما هو عندنا فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام وللشبه الثانى لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك فى سقوط العام فلا يسقط به قال على أن احتمال التعليل لا يخرجه من أن يكون حجة لأن ما يقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا فظهر الفرق بين التخصيص والنسخ فإن العام الذى نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس لأن القياس لا ينسخ النص إذ هو لا يعارضه لأنه دونه لكن يخصصه ولا يلزم به المعارضة لأنه يبين أنه لم يدخل. اهـ.

قوله: (وبالجملة المخصوص بالكلام... إلخ) يعنى أن ما نقله الشارح عن الكرخى خلاف مذهبه من أنه ليس بحجة أصلاً.

قال: (**مسألة: الإجماع يخصص القرآن والسنة كتنصيف آية القذف على العبد ولو عملوا بخلاف نص تضمن ناسخًا**).

أقول: الإجماع يخصص الكتاب والسنة لما ثبت من تخصيص آية القذف فإنها توجب ثمانين جلدة للحر والعبد وأوجبوا عليه نصف الثمانين، والتخصيص بالتحقيق لتضمنه نصًا مخصصًا حتى لو عملوا بخلاف ما هو نص فى حكم يتناوله بنصوصيته لا بعمومه، فإنه يتضمن نصًا ناسخًا ومن ثمة قيل الإجماع لا ينسخ به والفرق بين التخصيص به والنسخ به لا يرجع إلى أمر معنوى.

التفتازانى

قوله: (وأوجبوا عليه) أى على العبد نصف الثمانين بالإجماع لأن قوله تعالى: ﴿**فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ**﴾ [النساء: ٢٥]، إنما ورد فى حق الإماء وقياس العبد على الأمة لا يصلح ناسخًا غايته أنه يكون سندًا للإجماع.

قوله: (والتخصيص بالتحقيق) أى تخصيص الكتاب أو السنة بالإجماع عند التحقيق يكون لتضمن الإجماع نصًا مخصصًا فعمل أهل الإجماع على خلاف النص العام يكون مبنيًا على تضمنه النص المخصص حتى لو عملوا بخلاف ما هو نص فى حكم من غير عموم كان ذلك الإجماع متضمنًا لنص ناسخ لذلك النص الدال على الحكم بخصوصه لامتناع عمل أهل الإجماع على خلاف النص من غير الاطلاع على ناسخ له ومن أجل هذا حكم بأن الإجماع لا يكون ناسخًا وإنما الناسخ ما يتضمنه الإجماع من النص وإطلاقهم القول بأن الإجماع يصلح مخصصًا ولا يصلح ناسخًا مجرد اصطلاح مبنى على أن النسخ لا يكون إلا بخطاب الشرع والتخصيص قد يكون بغيره من العقل والحس وغيرهما وأما من جهة المعنى فلا فرق إذ كل من النسخ والتخصيص فى الظاهر بالإجماع وفى التحقيق بما يتضمنه من النص.

الجيزاوى

قوله: (لا يصلح أن يكون ناسخًا) الأولى مخصصًا وهو مبنى على أن القياس لا يخصص وقوله غايته أن يكون سند للإجماع لا يقال: إن سند الإجماع لا يكون ناسخًا لأنا نقول القياس يستند إلى النص فرجع الأمر إلى أن سند الإجماع هو النص.

قال: (مسألة: العام يخص بالمفهوم إن قيل به، ومثل فى الأنعام زكاة فى الغنم السائمة زكاة للجمع بين الدليلين، فإن قيل العام أقوى فلا معارضة قلنا الجمع أولى كغيره).

أقول: من قال بالعموم وبالمفهوم جوز تخصيص العام بالمفهوم، كما جوزه بالمنطوق سواء فيه مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة وذكر فى مثاله من مفهوم المخالفة لأنه أضعف أن يقول فى الأنعام زكاة عامًا للسائمة والمعلوفة ثم يقول فى الغنم السائمة زكاة فيدل بالمفهوم على أنه ليس فى المعلوفة زكاة فيخصص الأول بالسائمة ويخرج منه المعلوفة، مثاله من الأحكام تخصيص قوله: «خلق الماء طهورًا لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه» بمفهوم قوله: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثًا»، لنا أنه دليل شرعى عارض مثله، فكان العمل به جمعًا بين الدليلين فوجب، فإن قيل لا نسلم المعارضة فإن المنطوق أقوى والأضعف ينمحى مع الأقوى فلا يعارضه، قلنا الجمع بين الدليلين أولى من إبطال أحدهما، وإن كان أضعف كغيره من المخصصات فإنا نعمل بها جمعًا بين الأدلة ولا نشترط التساوى فى القوة كما يخصص الكتاب والمتواتر بخبر الواحد.

التفتازانى

قوله: (وذكر فى مثاله) إشارة إلى أن قوله فى المتن ومثل على لفظة الفعل لا، كما زعم العلامة من أن الواو فى ومثل مشعر بأن مثال مفهوم الموافقة كان فى الأصل فسقط عن قلم الناسخ هكذا مثل كل من دخل الدار فاضربه، إن دخل زيد فلا تقل له أف، ومثل فى الأنعام زكاة فى الغنم السائمة زكاة، وإنما اقتصر فى المتن على مثال مفهوم المخالفة؛ لأنه أضعف فإذا صلح ناسخًا فمفهوم الموافقة بطريق الأولى لأنه متفق عليه يسميه بعضهم دلالة النص وبعضهم القياس الجلى.

قوله: (مثاله من الأحكام) يعنى أن منطوق الحديث الأول هو أن عدم تنجس الماء بدون التغير يعم القليل والكثير ومفهوم الثانى خصصه بالكثير لدلالة الشرط على أنه إذا لم يبلغ قلتين يحمل الخبث سواء تغير أم لا وإنما لم يعكس ولم يجعل الأول مخصصًا لهذا المفهوم بحال التغير لأنه لا يبقى للشرط حينئذٍ فائدة.

الجيزاوى

الشارح: (مثاله من الأحكام... إلخ) يعنى أن المثال المتقدم مثال فرضى والمثال الواقعى هو هذا.

الشارح: (كما يخصص الكتاب والمتواتر بخبر الآحاد) أى فقد خصص الأضعف الأقوى لكن القوة والضعف فى هذا باعتبار السند وأما الذى الكلام فيه فباعتبار الدلالة.

قوله: (فإذا صلح ناسخًا) الأولى مخصصًا.

قال: (مسألة: فعله ﷺ بخصوص العموم كما لو قال عليه الصلاة والسلام: الوصال أو الاستقبال للحاجة أو كشف الفخذ حرام على كل مسلم ثم فعل فإن ثبت الاتباع بخاص فنسخ وإن ثبت بعام فالمختار تخصيصه بالأول وقيل العمل بموافق الفعل وقيل بالوقف لنا التخصيص أولى للجمع، قالوا الفعل أولى لخصوصه قلنا الكلام فى العمومين).

أقول: فعل الرسول ﷺ بخلاف العموم مثل أن يقول: «الوصال فى الصوم»، أو «استقبال القبلة عند قضاء الحاجة» أو «كشف الفخذ حرام على كل مسلم» ثم يفعل ذلك فإنه يخصص العموم بناء على كونه حجة فيعلم أنه لم يدخل فى حكم العموم، فإن لم يثبت وجوب اتباع الأمة له فهو تخصيص له فقط وإن ثبت فإن كان ثبوته بدليل خاص فى ذلك الفعل فهو ناسخ لتحريمه، وإن كان بدليل عام فى جميع أفعاله فالمختار أن ذلك الدليل العام يصير مخصصًا بالأول، وهو العموم المتقدم ذكره فيلزم على الأمة موجب ذلك القول ولا يجب عليهم الاقتداء به فى الفعل وقيل لا يصير مخصصًا بل يجب عليهم العمل بموافق الفعل وهو دليل وجوب الاتباع فيتبع فى فعله وقيل بالوقف لنا اعتبار الأول تخصيص لدليل الاتباع وفيه جمع للدليلين، واعتبار دليل الاتباع إبطال الأول، والجمع أولى من الإبطال.

قالوا: الفعل خاص والقول عام، والعمل بالخاص أولى كغيره.

الجواب: أن الفعل لا دلالة له إنما الدليل هو القول الأول، ودليل الاتباع وهما عامان والأول أخص فالعمل به أولى، وقد يقال الدليل مجموع دليل الاتباع مع الفعل وهو أخص.

التفتازانى

قوله: (فهو نسخ لتحريمه) إذ لم يبق التحريم لا فى حقه ولا فى حق الأمة.

قوله: (وإن كان بدليل عام) مثلاً لو قال الوصال فى الصوم حرام على كل مسلم ثم واصل، ووجب اتباعه بمثل قوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام:١٥٣]، يصير بواسطة قوله: الوصال فى الصوم حرام على كل مسلم، مخصصًا حتى يحرم على الأمة صوم الوصال، ولا يكون لهم اتباعه لأن فى هذا عملاً بالأول حيث حرم الوصال علينا، وبالثانى حيث وجب اتباعه فى غير ذلك بخلاف ما لو أبقى الثانى على عمومه وجوّز صوم الوصال لنا أيضًا فإن العام الأول يبطل بالكلية.

قوله: (وهما عامان) أما الأول ففى كل المكلفين وأما الثانى ففى كل المكلفين فى جميع الأفعال فلذا كان الأول أخص حيث لم يعم كل فعل فكان العمل به أولى وذكر الإمام فى المحصول أن المخصص هو ذلك الفعل مع ذلك الدليل ومجموعهما أخص من ذلك العام وضعفه الشارح العلامة بمنع أن للفعل دلالة على وجوب التأسى بل الموجب هو الدليل العام وحده وشبهه بما إذا قيل إن الدال على وجوب الزكاة هو: «أدّوا زكاة أموالكم» مع المال وجوابه ظاهر وهو أن مجرد إيجاب اتباع النبى عليه الصلاة والسلام لا يدل على وجوب ذلك الفعل ما لم يصدر عنه ذلك الفعل.

الجيزاوى

الشارح: (بناء على كونه حجة) أى بناء على كون العام المذكور حجة بالنسبة له ﷺ.

قوله: (أما الأول ففى كل المكلفين) أى وإن كان خاصًا لكونه فى فعل مخصوص هو الوصال وقوله ومجموعهما أخص وعليه فالنسبة العموم والخصوص الوجهى.

قال: (مسألة: الجمهور إذا علم ﷺ بفعل مخالف لم ينكره كان مخصصًا للفاعل، فإن تبين معنى حمل عليه موافقة بالقياس أو بحكمى على الواحد، لنا أن سكوته دليل الجواز فإن لم يتبين فالمختار لا يتعدى لتعذر دليله).

أقول: ذهب الجمهور إلى أن الرسول ﷺ إذا علم بفعل للمكلف مخالف للعموم فلم ينكره كان مخصصًا للفاعل فلو تبين معنى هو العلة لتقريره حمل عليه من يوافقه فى ذلك المعنى إما بالقياس وإما بقوله: «حكمى على الواحد حكمى على الجماعة»، لنا أن سكوته دليل جواز الفعل إذ علم من عادته أنه لو لم يكن جائزًا لما سكت على إنكاره، وإذا ثبت أنه دليل الجواز وجب التخصيص به جمعًا بين الدليلين كغيره، هذا إذا تبين معنى هو العلة وأما إذا لم يتبين فالمختار أنه لا يتعدى إلى غيره لتعذر دليله، أما القياس فظاهر، وأما «حكمى على الواحد حكمى على الجماعة» فلتخصيصه إجماعًا، بما علم فيه عدم الفارق للاختلاف فى الأحكام قطعًا وههنا لم يعلم.

قال: (مسألة: الجمهور أن مذهب الصحابى ليس بمخصص ولو كان الراوى، خلافًا للحنفية والحنابلة لنا ليس بحجة، قالوا: يستلزم دليلاً وإلا كان فاسقًا فيجب الجمع، قلنا يستلزم دليلاً فى ظنه فلا يجوز لغيره اتباعًا، قالوا: لو كان ظنيًا لبينه، قلنا: ولو كان قطعيًا لبينه، وأيضًا لم يخف على غيره، وأيضًا لم يجز لصحابى مخالفته وهو اتفاق).

أقول: ذهب الجمهور إلى أن مذهب الصحابى على خلاف العام لا يكون مخصصًا، وإن كان هو الراوى للعام خلافًا للحنفية والحنابلة إذ قال بعضهم يخصص مطلقًا وبعضهم إن كان هو الراوى، لنا أن العموم حجة ومذهب الصحابى ليس بحجة فلا يجوز تخصيصه به وإلا ترك الدليل لا لدليل وأنه غير جائز، قالوا: مخالفة الصحابى تستدعى دليلاً وإلا وجب تفسيقه وهو خلاف الإجماع فيعتبر ذلك الدليل وإن لم يعرف بعينه ويخصص به جمعًا بين الدليلين.

الجواب: أنه إنما يستدعى دليلاً فى ظنه وما ظنه المجتهد دليلاً لا يكون دليلاً على غيره ما لم يعلمه بعينه مع وجه دلالته فلا يجوز لغيره اتباعه فى اعتباره والتخصيص به لأنه تقييد من مجتهد وأنه لا يجوز.

قالوا دفعًا لهذا الجواب: دليله قطعى إذ لو كان ظنيًا لبينه دفعًا للتهمةِ.

الجواب من وجوه ثلاثة: فأولاً لأنه معارض بمثله فنقول دليله ظنى إذ لو كان قطعيًا لبينه دفعًا للتهمة، وأيضًا: لو كان قطعيًا لم يخف على غيره عادة، وأيضًا: لو كان قطعيًا لم يجز مخالفة صحابى آخر له وأنه جائز اتفاقًا.

التفتازانى

قوله: (حكمى على الواحد) يعنى جعل الواحد متعلق الخطاب سواء كان فيما له أو فيما عليه.

قوله: (للاختلاف فى الأحكام) يعنى قد يجب فعل أو يحرم الفعل على الرجل دون المرأة وبالعكس وعلى الطاهر دون الحائض وعلى المقيم دون المسافر إلى غير ذلك.

قوله: (دفعًا لهذا الجواب) رد لما ذكره الشارحون من أن هذا دليل آخر للخصم على ما هو دأب المصنِّف حيث يقول: قالوا.

قوله: (معارض بمثله) يعنى أن الأجوبة الثلاثة معارضات لدليل المقدمة إلا أن أولاها بالمثل دون الأخيرتين.

قال: (مسألة: الجمهور أن العادة فى تناول بعض خاص ليس بمخصص خلافًا للحنفية مثل حرمت الربا فى الطعام، وعادتهم تناول البر، لنا أن اللفظ عام لغة وعرفًا ولا مخصص، قالوا: يتخصص به كتخصيص الدابة بالعرف، والنقد بالغالب، قلنا: إن غلب الاسم عليه كالدابة اختص به بخلاف غلبة تناوله والفرض فيه، قالوا: لو قال اشتر لى لحمًا، والعادة تناول الضأن لم يفهم سواه، قلنا تلك قرينة فى المطلق والكلام فى العموم).

أقول: إذا ورد عام يتناول أنواعًا من المتناولات والمعتاد ممن يخاطبون به إنما هو نوع تناول مما يتناوله اللفظ بعمومه فهذه العادة لا تخصص العام بذلك النوع مثاله: أن تقول حرمت الربا فى الطعام وأنه يتناول البر وغيره ونفرض أن عادتهم تناولهم البر فهل تعم حرمة الربا كل مطعوم أو تخص البر؟ الحق أنه تعم، والمعتبر تناول اللفظ لا تناولهم عادة، لنا أن اللفظ عام لغة وهو ظاهر وعرفًا إذا لم يطرأ عليه عرف نقله إذ المفروض أن المعتاد أكلهم البر والطعام باق على عمومه، وإذا كان كذلك وجب العمل به حتى يثبت تخصيصه بدليل ولا دليل بالأصل لغة لأنه لم يوجد سوى عادتهم فرضًا، وليس بدليل.

قالوا: أولاً: يتخصص بالعادة عرفًا، كما يتخصص الدابة بذوات الأربع بعد كونه فى اللغة لكل ما يدب، وكما يتخصص النقد بالنقد الغالب فى البلد بعد كونه فى اللغة لكل نقد.

الجواب: أن ذلك لتخصيص الاسم بذلك المسمى عرفًا بخلاف ما نحن فيه فإن العادة فى تناوله لا فى غلبة الاسم عليه إذ المفروض ذلك ولو فرضنا غلبة الاسم كما فى الدابة لاختص به وكان المخصص غلبة الاسم لا غلبة العادة والفرض إنما وقع فى غلبة العادة فقط.

قالوا: ثانيًا: لو قال اشتر لحمًا والمعتاد فى البلد تناول لحم الضأن لم يفهم سواه فعلم أن غلبة العادة تستلزم غلبة الاسم، وهو يقتضى تخصيص الحكم بالغالب واعتبار خصوص العادة دون عموم العبارة.

الجواب: أن ذلك غير محل النزاع لأن لحمًا مطلق نزل على المقيد بقرينة ميلهم إلى المعتاد وليس فيه ترك للمطلق وإنما الكلام فى العموم هل ينزل على الخصوص فيترك به الظاهر بمجرد العادة؟ وأين أحدهما من الآخر؟

التفتازانى

قوله: (ولا دليل بالأصل) أى بحكم أن الأصل فى الشىء هو العدم حتى يثبت وجوده وإنما قلنا أنه لا دليل لأن الفرض أنه لم يوجد ما يتوهم كونه دليلاً للتخصيص سوى عادتهم وهى ليس بدليل وتذكير الضمير فى ليس باعتبار الخبر والظاهر أنه ليس لقوله لغة كثير فائدة ثم الحق أن هذا الكلام إنما يصلح فى مقام المنع دون الاستدلال لأن النزاع لم يقع إلا فى أن مثل هذا العرف والعادة هل يدل على أن المراد بهذا العموم هو الخصوص.

قوله: (وأين أحدهما من الآخر) الحق أن هذا الاستبعاد بعيد جدًا لأن المراد كما يفهم من المطلق فى مثل اشتر اللحم المقيد الذى هو المعتاد كذلك يفهم من العام فى مثل لا تشتر لحمًا أو لا آكل لحمًا، الخاص الذى هو المعتاد، وكما أن فى هذا تركًا لظاهر العموم كذا فى الأول حيث لا يعدّ ممتثلاً باشتراء لحم غير الضأن، على ما هو مقتضى ظاهر الإطلاق وأما ما تكلف بعضهم، من أن دلالة المطلق على كل مقيد دلالة الجزء على الكل ودلالة العام على كل فرد دلالة الكل على الجزء وهذه أقوى فلا يلزم من صرف الأولى بمثل هذه القرينة صرف الثانية فلا يقدح فيما ذكرنا من التقرير.

الجيزاوى

قوله: (ثم الحق أن هذا الكلام إنما يصلح... إلخ) أى لا كلام فى أنه عام لغة وعرفًا وإنما الكلام فى كون العادة والتعرف فى التناول يخصص أو لا فكان المعنى على منع أنها تخصص.

قوله: (الحق أن هذا الاستبعاد بعيد جدًا) قيل: إنه قد تقدم للمصنف أن الأمر بالمطلق أمر بجزئى فحينئذ يحمل المطلق على الجزئى المعين بالقرينة بخلاف العام.

قال: (مسألة: الجمهور إذا وافق الخاص حكم العام فلا يخصص خلافًا لأبى ثور مثل: «أيما إهاب دبغ فقد طهر» وقوله عليه الصلاة والسلام فى شاة ميمونة «دباغها طهورها» لنا لا تعارض فلنعمل بهما، قالوا: المفهوم يخصص العموم قلنا مفهوم اللقب مردود).

أقول: إذا وافق الخاص العام فى الحكم فإن كان بمفهومه ينفى الحكم عن غيره فقد سبق أنه يخصص وأما إذا لم يكن له مفهوم فالجمهور على أنه لا يكون مخصصًا له خلافًا لأبى ثور، مثاله: قوله عليه الصلاة والسلام: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»(*)، مع قوله فى شاة ميمونة: «دباغها طهورها»(**)، فتعم الطهارة كل إهاب ولا تختص بالشاة، لنا أنه لا تعارض بينهما لعدم المنافاة بين العام والخاص وكان هو الموجب للتخصيص لأنه إذا تعارضا تعذر العمل بهما من كل وجه فنصير إلى العمل بهما من وجه وإذا لم يتعارضا فيجب العمل بهما من كل وجه من غير تخصيص عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض.

قالوا: قد ذكرتم أن المفهوم يخصص العموم ومفهوم الخاص نفى الحكم عن سائر صور العام فوجب أن يخصصه.

الجواب: أن هذا من قبيل مفهوم اللقب وأنه مردود والحاصل أن هذا فرع الخلاف فى مفهوم اللقب فمن أثبته خص به وإلا فلا.

التفتازانى

قوله: (إذا وافق الخاص العام فى الحكم) بأن حكم على الخاص بما حكم به على العام بشرط أن لا يكون للخاص مفهوم مخالفة يقتضى نفى الحكم عن غيره من أفراد العام، كما إذا قيل: «فى الغنم زكاة»، «فى الغنم السائمة زكاة»، والمصنف ترك هذا التقييد اعتمادًا على ما سبق من أن العام يخص بالمفهوم.

(*) أخرجه مسلم (٣٣٦) وابن الجارود فى المنتقى (١/ ٢٧) (ح ٦١)، وابن حبان (٤/ ٩٦) (ح ١٢٧٩) وعبد الرزاق (١٩٠)، وأبو داود (٤١٢٣)، والترمذى (١٧٢٨)، والنسائى (٧/ ١٧٣)، وابن ماجه (٣٦٠٩)، والإمام أحمد فى مسنده برقم (١٨٩٥، ٢٤٣٥، ٢٥٢٢، ٣١٩٨).

(**) أخرجه الدارمى (٢/ ١١٧) (ح ١٩٨٦)، والبيهقى فى الكبرى (١/ ١٧) (ح ٥٣)، والدارقطنى فى سننه (١/ ٤٤) (ح ١٠)، وأبو داود (٤/ ٦٦) (ح ٤١٢٥)، والنسائى فى الكبرى (٣/ ٨٤) (ح ٤٥٧٠)، وابن أبى شيبة فى مصنفه (٥/ ١٦٢) (ح ٢٤٧٧٦)، والإمام أحمد فى مسنده (١/ ٢٧٩) (ح ٢٥٢٢).

قال: (مسألة: رجوع الضمير إلى البعض ليس بتخصيص الإمام وأبو الحسين تخصيص وقيل بالوقف مثل: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ﴾ [البقرة:٢٢٨]، مع ﴿بُعُولَتُهُنَّ﴾ [البقرة:٢٢٨]، لنا لفظان فلا يلزم من مجاز أحدهما مجاز الآخر، قالوا: يلزم مخالفة الضمير وأجيب بأنه كإعادة الظاهر الوقف لعدم الترجيح، وأجيب: بظهور العموم فيهما فلو خصصنا الأول خصصناهما ولو سلم فالظاهر أقوى).

أقول: إذا ذكر عام وبعده ضمير يرجع إلى بعض ما يتناوله لم يكن تخصيصًا له، وقال إمام الحرمين وأبو الحسين البصرى: إنه تخصيص وقيل بالوقف، مثاله قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾ [البقرة:٢٢٨]، ثم قال: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة:٢٢٨]، والضمير فى بردّهن للرجعيات فلا يوجب تخصيص التربص بالرجعيات، بل يعم الرجعيات، والبائنات لنا أنهما لفظان فلا يلزم من خروج أحدهما عن ظاهره وصيرورته مجازًا، خروج الآخر وصيرورته مجازًا فغايته أن ظاهر الضمير أن يكون عامًا وقد خص فلم يلزم مثله فى المرجوع إليه.

قالوا: يلزم من خصوص الضمير مع بقاء عموم ما له الضمير مخالفة الضمير للمرجوع إليه وأنه باطل.

الجواب: أن الضمير كإعادة الظاهر ولا شك أنه لو أعاد الظاهر وأراد به ثانيًا الخصوص لم يلزم منه خصوص الأول ولم يحكم بكونه غير الأول ومخالفًا له فكذا ههنا القائل بالوقف، قال يلزم تخصيص الظاهر أو المضمر دفعًا للمخالفة وكلاهما تحكم لعدم المرجح فوجب التوقف.

الجواب: أولاً: أنهما ظاهران فى العموم فإذا خصصنا الأول لزم تخصيص الثانى، وإذا خصصنا الثانى لم يلزم تخصيص الأول، وما فيه مخالفة للظاهر أولى مما فيه مخالفتان ولو سلم فالظاهر أقوى دلالة من المضمر ورفع الأضعف أسهل.

التفتازانى

قوله: (الإمام وأبو الحسين تخصيص) قال الآمدى ذهب بعض أصحابنا وبعض المعتزلة كالقاضى عبد الجبار وغيره إلى امتناع التخصيص بذلك ومنهم من جوّزه ومنهم من توقف كإمام الحرمين وأبى الحسين البصرى.

قوله: (إن الضمير كإعادة الظاهر) قد يمنع ذلك والأولى المعارضة بأنه لو خصص الأول يلزم مخالفة ظاهره أيضًا فيتعارضان والترجيح مغيًا كما سيجىء.

قوله: **(يلزم تخصيص الظاهر أو المضمر دفعًا للمخالفة)** يعنى لا بد من تخصيص المظهر كالمطلقات دفعًا لما يلزم فى المضمر من مخالفة الظاهر حيث رجع إلى الكل وأريد منه البعض أو تخصيص المضمر وذلك بأن يجعل كناية عن الكل لم يقتصر على الرجعى دفعًا لما يلزم من مخالفة الظاهر فى المطلقات لو أريد بها الرجعيات ليكون الضمير على ظاهره، والحاصل أن لا بد من تخصيص أحدهما لتندفع مخالفة الظاهر فى الآخر والتعيين تحكم فوجب التوقف هذا ولكن الظاهر السابق إلى الفهم هو أن المراد دفع المخالفة بين المضمر والظاهر الذى هو مرجعه فيرد الاعتراض بأن دفع تلك المخالفة إنما يكون بتخصيص أو تعميم المضمر لا تخصيصه والجواب بأن المراد تخصيص مرجع الضمير بأن يراد بالمطلقات البوائن والرجعيات جميعًا ويعود الضمير إلى الرجعيات خاصة ظاهر الفساد ويمكن الجواب بأن المراد أنه لا بد فى دفع المخالفة بين الظاهر والمضمر من تخصيص الظاهر بالرجعيات أو تخصيص المضمر بها بأن يرجع إلى جميع المطلقات ثم يجعل بحسب الحكم مقصورًا على الرجعيات وحاصل جواب الاستدلال أن تخصيص المظهر يستلزم من غير عكس فتخصيص المضمر لقلة المخالفة فيه يكون أرجح ولما كان هذا ضعيفًا بناء على أن الضمير إنما يعود إلى اللفظ باعتبار مدلوله فإذا أريد بالمطلقات الرجعيات لم يكن الضمير عامًا ليلزم تخصيصه قال ولو سلم فالظاهر أقوى فيكون الضمير الأضعف أولى بالتخصيص والصرف عن الظاهر.

الجيزاوى

المصنف: (فلا يلزم من مجاز أحدهما مجاز الآخر) هذا يدل على أن الضمير راجع للعام لكن أريد به بعض أفراده وقوله: أولاً رجوع الضمير إلى البعض ليس بتخصيص يدل على أن الضمير ليس راجعًا للعام بل إلى بعض أفراده كما عاد فى قوله تعالى: ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٨]، لبعض المذكور فيتناقضان إلا أن يراد من عود الضمير إلى البعض أنه عائد إلى العام مرادًا منه البعض أو يقال مراده بمجازية الضمير كونه على خلاف الظاهر وإنما عبر عنه بالمجاز مشاكلة لأن العام إذا أريد به الخصوص كان مجازًا فكذا هذا، واعلم أنه قد قيل: إن الضمير وضع لأن يراد به ما كان المرجع حقيقة فيه لا أن يراد به ما أريد بالمرجع ولو مجازًا فلو أريد بالظاهر معناه المجازى وبالضمير المعنى الحقيقى كان الضمير حقيقة والظاهر مجازًا

وإن أريد بالظاهر معناه الحقيقى وبالضمير معنى الظاهر المجازى كان الأمر بالعكس وقيل: إن الضمير وضع لأن يراد به ما أريد بمرجعه فعلى الأول يقال: إن تخصيص المظهر يستلزمه تخصيص المضمر دفعًا لمخالفة الضمير للظاهر، وعلى الثانى ليس فى الضمير عموم حتى يخص تبعًا لتخصيص الظاهر بل معناه هو ما أريد بمرجعه وقول المحشى يعنى لابد من تخصيص المظهر... إلخ. مبنى على الأول ولذلك قال بأن يجعل الضمير كناية عن الكل ثم يقتصر على الرجعيات وقوله: ولكن الظاهر السابق إلى الفهم... إلخ. مبنى على الثانى وقوله بتخصيص أو تعميم فيه تحريف وأصله بتخصيص الظاهر أو تعميم المضمر.

قوله: (ظاهر الفساد) أى لأن المرجع عام لم يتخصص فلا تندفع المخالفة بين الضمير ومرجعه وقوله بأن يرجع إلى جميع المطلقات هذا جار على الوجه الأول فى وضع الضمير.

قال: (مسألة: الأئمة الأربعة والأشعرى وأبو هاشم وأبو الحسين رحمهم الله جواز تخصيص العموم بالقياس، ابن سريج إن كان جليًا، ابن أبان إن كان العام مخصصًا، وقيل إن كان الأصل مخرجًا، الجبائى يقدم العام مطلقًا، والإمام والقاضى بالوقف، المختار إن ثبتت العلة بنص أو إجماع أو كان الأصل مخصصًا خص به وإلا فالمعتبر القرائن فى الوقائع فإن ظهر ترجيح خاص فالقياس وإلا فعموم الخبر لنا أنها كذلك كالنص الخاص فيخصص بها للجمع بين الدليلين، واستدل بأن المستنبطة إما راجحة أو مرجوحة أو مساوية والمرجوح والمساوى لا يخصص ووقوع احتمال من اثنين أقرب من واحد معين، وأجيب بجريه في كل تخصيص وقد رجح بالجمع الجبائى لو خص به لزم تقديم الأضعف بما تقدّم فى خبر الواحد من أن الخبر مجتهد فيه فى أمرين... إلخ، وأجيب بما تقدَّم وبأن ذلك عند إبطال أحدهما، وهذا إعمال لهما، وبالتزام تخصيص الكتاب بالسنة، والمفهوم لهما، واستدل بتأخيره فى حديث معاذ وتصويبه، وأجيب بأنه أخر السنة عن الكتاب ولم يمنع الجمع واستدل بأن دليل القياس الإجماع ولا إجماع عند مخالفة العموم، وأجيب بأن المؤثرة ومحل التخصيص يرجعان إلى النص، كقوله عليه الصلاة والسلام: «حكمى على الواحد..» وما سواهما أن ترجح الخاص وجب اعتباره لأنه المعتبر كما ذكر فى الإجماع الظنى، وهذه ونحوها قطعية عند القاضى، لما ثبت من القطع بالعمل بالراجح من الأمارات الظنية عند قوم لأن الدليل الخاص بها ظنى).

أقول: هل يجوز تخصيص العموم بالقياس مثل أن يعم قوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة:١٠٣]، المديون وغيره فيخص المديون منه قياسًا على الفقير؟ المنقول عن الأئمة الأربعة وأبى هاشم وأبى الحسين جوازه، وقال ابن سريج: إن كان القياس جليًا جاز وإلا فلا، وقال ابن أبان: إن كان العام مخصصًا قبل بنص جاز وإلا فلا، وقيل: إن كان الأصل المقيس عليه مخرجًا من ذلك العموم بنص جاز وإلا فلا، وقال الجبائى: لا يجوز بل يقدم العام مطلقًا جليًا كان القياس أو لا، ومخصوصًا كان العام أو لا، وقال الإمام والقاضى بالوقف، والمختار أنه إن ثبتت علية العلة بنص أو إجماع أو كان الأصل مخصصًا للعام، أى مخرجًا عنه خص به العام وإلا فالمعتبر القرائن فى آحاد الوقائع مما يظهر بها ترجيح أحدهما فإن ظهر

ترجيح خاص بالقياس عمل به وإلا عمل بعموم الخبر، لنا أن القياسات إذا كانت كذلك أى ثبتت علتها بنص أو إجماع أو كان الأصل مخرجًا بنص نزلت منزلة نص خاص فى إفادة الظن فكانت مخصصة جمعًا بين الدليلين، وقد استدل على أن غيرها لا يخصص بأن العلة إن كانت مستنبطة فإما أن تكون راجحة على العام أو مرجوحة أو مساوية وإنما تخصص إذا كانت راجحة إذ لا يعمل بالمرجوح وفى المساوى يتوقف وإذا ثبت ذلك فالتخصيص يثبت باحتمال بعينه وينتفى بأحد احتمالين مبهما ولا شك أن وقوع احتمال من اثنين أقرب من وقوع واحد معين، فيكون عدم التخصيص أقرب فى النفس وأرجح فى الظن فوجب العمل به وهو المطلوب.

الجواب: أن هذا بعينه يجرى فى كل تخصيص وقد رجحتم الاحتمال الواحد فيها على الاحتمالين بأن فيه جمعًا للدليلين فما هو جوابكم ثمة فهو جوابنا ههنا احتج الجبائى بأنه لو قدم القياس على عموم الخبر لزم تقديم الأضعف على الأقوى وأنه باطل وبين الملازمة بما تقدَّم فى خبر الواحد أن الخبر يجتهد فيه فى أمرين السند والدلالة والقياس يجتهد فيه فى ستة أمور حكم الأصل وعلته ووجودها فيه وخلوها عن المعارض فيه ووجودها فى الفرع وخلوها عن المعارض فيه مع الأمرين إن كان الأصل الخبر.

الجواب: أولاً بما تقدَّم من أن ما ذكرنا من الصور بمثابة نص خاص، وثانيًا بأن الإلزام بما ذكرتم لا يرد علينا لأن ذلك إنما لا يجوز عند إبطال أحدهما فإن الأقوى يبطل الأضعف، والأضعف لا يبطل الأقوى، وههنا ليس كذلك فإنه إعمال لهما ولا إبطال لشىء منهما، وثالثًا بإلزامه بما جوزتم من تخصيص الكتاب بالسنة وتخصيص المفهوم بمنطوق الكتاب والسنة مع أنه أضعف، وقد استدل على مذهب الجبائى وهو تقديم الخبر على القياس مطلقًا بحديث معاذ رضى الله عنه حيث قال له عند بعثه إلى اليمن: «بم تعمل؟»، فقال: بكتاب الله. فقال: «فإن لم تجد؟» قال: بسنة رسوله. قال: «فإن لم تجد». قال: أقيس الأمر بالأمر. فقال: «الحمد لله الذى وفق رسول رسوله لما يرضاه رسوله». فتقديم معاذ الخبر على القياس وتصويب الرسول له فيه يدلان على وجوب تقديم الخبر على القياس وأنه لا عبرة بالقياس مع وجود الخبر خالفه أو وافقه.

الجواب: أولاً: أنه أخر السنة عن الكتاب مع جواز تخصيص السنة للكتاب اتفاقًا، وثانيًا: أنه ليس فى خبره ما يدل على امتناع تخصيص الخبر بالقياس غايته أنه لا يبطل الخبر بالقياس وأما العمل بهما جمعًا للدليلين فلم يمنعه، وقد استدل عليه أيضًا بأن الدليل على وجوب العمل بالقياس به إنما هو الإجماع ولا إجماع على وجوب العمل به عند مخالفة العموم للخلاف فيه فامتنع العمل به إذ لا يثبت حكم بلا دليل.

الجواب: أن العلة المؤثرة وهى المعتبرة بالنص أو الإجماع ومحل التخصيص وهو الذى خص بالأصل فيه بنص وهى التى ذكرنا أنها يقدم فيها القياس على النص يرجعان إلى النص وهو قوله: «حكمى على الواحد حكمى على الجماعة» فإذا ثبت العلية أو الحكم فى حق واحد ثبت فى حق الجماعة بهذا النص ولزم تخصيص العام به وكان بالحقيقة تخصيصًا بالنص لا بالقياس وأما ما سواهما مما اعتبرنا فيه الترجيح بالقرائن فلا شك أنه إذا ترجح الخاص صار مظنونًا فوجب اعتباره للقطع بأن الظن هو المعتبر كما ذكرنا فى الإجماع الظنى، ثم إنه نبه على نكتة فقال: هذه القضية وأمثالها قطعية عند القاضى، لما تقرر من وجوب العمل بالراجح من الأمارات قطعًا فيحصل قياس هكذا هذا مظنونى مجتهدًا، وكل ما هو مظنونى مجتهدًا يجب على العمل به فهذا يجب على العمل به والصغرى وجدانية والكبرى ضرورية من الدين، وقال قوم: إنها ظنية لأن الدليل الخاص به ظنى والمأخوذ من الظنى ظنى وسيأتيك فى باب الاجتهاد لهذا تتمة وتحقيق.

التفتازانى

قوله: (لنا أنها كذلك) إشارة إلى أن ضمير أنها لما يشعر به الكلام من القياسات لا للعلة وإلى أن كذلك حال لا خبر لأن وإنما الخبر قوله: كالنص، ولم يجعل الضمير للعلة على ما هو الظاهر وذهب إليه الشارحون لأن الكلام فى تخصيص العموم بالقياس لا بالعلة وليندرج تحت اسم الإشارة كون الأصل مخرجًا بنص فينطبق الدليل على المدعى ثم لا يخفى أن المراد أنها كالنص إذا ثبت علتها بالنص وكالإجماع إذا ثبت بالإجماع لكنه سكت عنه لما سبق من أن التخصيص بالإجماع إنما هو لتضمنه نصًا مخصصًا، وأما القياسات التى كذلك فلا تخصص العموم لعدم الدليل على جواز التخصيص بها لا لما ذكر من الاستدلال لأنه ضعيف وقد نبه

الشارح بقوله قد استدل بزيادة لفظ قد على أنه مخالف لما جرت به عادة المصنِّف من كون استدل دليلاً مزيفًا على المذهب المختار وكذا فى مذهب الجبائى.

قوله: (فى ستة أمور) جعل فيما تقدَّم الأمر الثانى والثالث تعيين حكم الأصل فى الجملة ووصف التعليل أى تعيين الوصف الذى به التعامل وههنا العلة ووجودها فى الأصل والمقصود واحد.

قوله: (وههنا ليس كذلك) هذا ما ذكر فى خبر الواحد والقياس أنه إذا تعارضا من وجه دون وجه فالجمع ما أمكن كما سيأتى ولهذا كان الاستدلال بكون القياس أضعف وبحديث معاذ ههنا مردودًا وفيما سبق مقبولاً حيث كان الكلام فيما إذا لم يمكن الجمع وكان أحدهما مبطلاً للآخر بالكلية.

قوله: (وهى) يعنى الصور المذكورة وهى ما إذا كانت العلة معتبرة بنص أو إجماع أو كان الأصل قد خص فيه بنص هى التى حكمنا فيها بتقديم القياس.

قوله: (والكبرى ضرورية من الدين) عدل عما هو المشهور فى ذلك من التمسك بالإجماع والمعقول وهو أنه لو لم يعمل بالراجح فإما أن يعمل بالطرفين فيجتمع النقيضان أو لا يعمل بشىء منها فيرتفع النقيضان أو يعمل بالمرجوح وهو خلاف المعقول لما عليه من الاعتراضات لكن الاعتراض على ما ذكره أظهر للقطع بأنه لا يكفر جاحد وجوب العمل بالظنيات، وإنما الكلام فى الجواز وبحث آخر وهو أنه إن أريد بوجوب العمل قطعًا أنه لا يجوز الترك أصلاً فهو معنى الوجوب سواء قيد بالقطع أو لم يقيد والقطعى بهذا المعنى لا يقابل الظنى وإن أريد أنه معلوم قطعًا بحيث لا يحتمل النقيض فلا دليل عليه بل ربما يستدل على بطلانه بأن الدليل الخاص بذلك الحكم الجزئى كوجوب النية فى الطهارة ظنى، والمأخوذ من الظنى ظنى، وسيأتى زيادة تحقيق لذلك فى مسألة أن فى الاجتهاديات المصيب واحد أو كل مجتهد حيث تبين كيفية تعلق الظن والقطع بحكم واحد.

الجيزاوى

الشارح: (أن هذا بعينه يجرى فى كل تخصيص) بأن يقال الخاص إما راجح أو مساو أو مرجوح . . . إلخ.

الشارح: (عند إبطال أحدهما) أى بالكلية وإلا ففى الجمع إبطال فى الجملة.

قوله: (لنا أنها كذلك إشارة إلى أن ضمير... إلخ) هذه الكتابة على قول الشارح

لنا أن القياسات كذلك لا على قول المصنف.

قوله: (وأما القياسات التى كذلك) فيه تحريف وصوابه: وأما القياسات التى ليست كذلك وقوله: لعدم الدليل على جواز التخصيص لها رد بأن عدم الدليل لا يقتضى عدم المدلول وقوله: لا لما ذكر من الاستدلال أى يقوله واستدلال. . . إلخ.

قوله: (على أنه مخالف... إلخ) أى فهو دليل مزيف على جزء المذهب المختار لا على المذهب المختار.

قوله: (لما عليه من الاعتراضات) منها أن ارتفاع النقيضين إنما يكون محالاً باعتبار الصدق على معنى أن الذات الماصدق يستحيل أن يرتفع النقيضان عنها وأما ارتفاعهما بمعنى أنه لم يوجد فى الخارج شىء منهما فليس محالاً.

قوله: (وإنما الكلام فى الجواز) يعنى أن الذى يظهر إنما هو جواز العمل بالظنيات وعدم جوازه وأما وجوب العمل بها قطعًا حتى يكفر جاحده فغير ظاهر، ويجاب بأن الوجوب بالنسبة للمجتهدين وهو قطعى معلوم ضرورة عندهم فيكفر جاحده وقوله وإن أريد أنه معلوم. . . إلخ. نختار هذا الثانى ويراد من وجوب العمل وجوب اعتقاد الحكم الذى أدى الاجتهاد إليه بناء على الإجماع بوجوب العمل بظن المجتهد.

(المطلق والمقيد)

قال: (المطلق والمقيد المطلق ما دل على شائع فى جنسه فيخرج المعارف ونحو كل رجل ونحوه لاستغراقها، والمقيد بخلافه ويطلق المقيد على ما أخرج من شياع بوجه كـ ﴿رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء:٩٢]، وما ذكر فى التخصيص من متفق ومختلف ومختار ومزيف جار فيه ويزيد).

أقول: من أقسام المتن المطلق والمقيد وهما قريبان من الخاص والعام فذكرهما عقيبهما وحد المطلق بأنه ما دل على شائع فى جنسه ومعنى ذلك كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك من غير تعيين فتخرج المعارف كلها لما فيها من التعيين شخصًا نحو زيد وهذا أو حقيقة نحو الرجل وأسامة، أو حصة نحو: ﴿فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ [المزمل:١٦]، أو استغراقًا نحو الرجال، وكذلك كل عام ولو نكرة نحو: كل رجل، ولا رجل، لأنه بما انضم إليه من كل والنفى صار للاستغراق وأنه ينافى الشيوع بما ذكرناه من التفسير، وأما المقيد فحده بخلاف حد المطلق فهو ما يدل لا على شائع فى جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات كلها وقد يطلق المقيد على معنى آخر وهو ما أخرج من شياع بوجه من الوجوه مثل: ﴿رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء:٩٢]، فإنها وإن كانت شائعة بين الرقبات المؤمنات فقد أخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شائعة بين المؤمنة وغير المؤمنة، فأزيل ذلك الشياع عنه وقَيِّد بالمؤمنة فكان مطلقًا من وجه مقيدًا من وجه، واعلم أن جميع ما ذكر فى تخصيص العام من متفق ومختلف ومختار يجرى مثله فى تقييد المطلق ويزيد فى تقييد المطلق مسألة هى هذه.

التفتازانى

قوله: (ومعنى ذلك) أى شيوع المدلول فى جنسه كون المدلول حصة محتملة أى ممكنة الصدق على حصص كثيرة من الحصص المندرجة تحت مفهوم كلى لهذا اللفظ وظاهر أنه لا حاجة إلى قوله من غير تعيين لأن المعارف ليست بحصة محتملة للحصص وإنما فسر الشارح بالحصة نفيًا لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم أن المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هى هى وذلك لأن الأحكام إنما تتعلق بالأفراد

دون المفهومات ثم لا يخفى أن المراد بالتعيين ما يكون بحسب دلالة اللفظ وإلا فمثل جاءنى رجل متعين فى الواقع لكنه أعم من أن يكون الوضع أيضًا على التعيين كما فى الأعلام أولاً كما فى المضمرات وأسماء الإشارة على ما سبق تحقيقه فى بحث الحرف، وأن المراد بالمعارف المخرجة ما سوى المعهود الذهنى مثل اشتر اللحم، لما سبق من أنه مطلق.

قوله: (ولو نكرة) نفى لما زعم الآمدى من أن المطلق هو النكرة فى سياق الإثبات.

قوله: (فهو ما يدل لا على شائع) يعنى ليس المراد بخلافه ما لا يدل على شائع حتى ينتقض بالمهملات وذلك لأن الكلام فى أقسام المتن فلا بد من الدلالة فعلى هذا لا واسطة فى الألفاظ الدالة بين المطلق والمقيد لكن إطلاق المقيد على جميع المعارف والعمومات ليس باصطلاح شائع وإنما الاصطلاح هو الثانى أعنى ما أخرج من شياع وفى تنكير شياع إشارة إلى أنه لا يلزم فيه الإخراج عن الشياع، بحيث لا يبقى مطلقًا أصلاً بل قد يكون مطلقًا من وجه ومقيدًا من وجه، كـ: ﴿رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢].

قوله: (ويزيد مسألة) هذه المسألة مما مر مثلها فى التخصيص وهو أن الخاص إذا وافق العام فى الحكم لا يخصصه لكن لما كان الحكم ههنا مخالفًا لما هنالك مع زيادة تفاصيل أوردها.

الجيزاوى

المصنف: (المطلق ما دل على شائع فى جنسه) استدل على ترجيح ذلك بتبادر الحصة المنتشرة عند الإطلاق وهو علامة الوضع وبأن الأحكام المتعلقة بالمطلق إنما هى على الإفراد والاستعمال دليل الوضع والقضايا الطبيعية لا نسبة لها بمقابلها فاعتبارها دليل الوضع للماهية خلاف المعقول وإنما تراد الماهية منها بالقرينة ككون المسند لا يصلح أن يسند إلا إليها نحو الإنسان نوع بخلاف تبادر الحصة المنتشرة فحاصل قبل الإسناد وبعده ولم يوضع للماهية سوى علم الجنس على القول بالفرق بينه وبين اسم الجنس النكرة، وأما على القول بعدم الفرق بينهما وهو غير المختار فلا وضع للحقيقة أصلاً والنسبة بين المطلق والنكرة العموم والخصوص من وجه لصدقهما فى نحو فتحرير رقبة وانفراد النكرة فى كل رجل وانفراد المطلق فى

اشتر اللحم إن لم نقل إن مثله نكرة وإلا فالنسبة العموم والخصوص المطلق والنكرة هى الأعم هذا وبعضهم جعل النكرة قسيمًا للمطلق فهى للفرد المنتشر وهو للحقيقة وبعضهم جعل النكرة للماهية كالمطلق لا فرق بينهما.

قوله: (وإنما فسر الشارح بالحصة نفيًا... إلخ) تقدم عن السعد عند قول المصنف إذا أمر بمطلق فالمطلوب الفعل ما نصه الماهية بشرط لا شىء لا توجد فى الأعيان بل فى الأذهان والتى لا بشرط مقارنة العوارض ولا التجرد عنها بأن أخذت مع تجويز أن تقارنها العوارض وألا تقارنها وتكون مقولاً على المجموع حال المقارنة الحق وجودها فى الأعيان لكن لا من حيث كونها جزءًا من الجزئيات المحققة على رأى الأكثر بل من حيث إنه يوجد شىء يصدق هو عليه وتكون عينه بحسب الخارج وإن تغايرا بحسب المفهوم انتهى قال فى شرح المقاصد إنما لم تكن الماهية جزءًا لأن الموجود من الإنسان مثلاً إنما هو زيد وعمرو وغيرهما من الأفراد وليس فى الخارج إنسان مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص وإلا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجى المغاير بحسب الوجود للكل وإنما التغاير بين المطلق والمقيد فى الذهن دون الخارج فلذا قلنا: إن المطلق موجود فى الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولاً عليه. اهـ. فمعنى وجود المطلق وجود شىء يصدق هو عليه فيصح أن يكون المطلق هو الدال على الماهية بلا قيد، ويصح أن يكون مطلوبًا بالمعنى الذى عرفته وحمل الماهية بهذا المعنى على المجموع لا باعتبار أن الشخص جزء من المقول عليه ضرورة أنها معتبرة لا بشرط شىء.

قوله: (لكنه) أى التعين بحسب دلالة اللفظ والاستعمال أعم من أن يكون الوضع أيضًا على التعين كما فى الأعلام فإن التعين فيها وضعى واستعمالى أى وضعت للمعين والاستعمال فى المعين وقوله أولاً كما فى المضمرات وأسماء الإشارات أى أن التعين لم يعتبر إلا فى الاستعمال دون الوضع لأنها كليات وضعًا جزئيات استعمالاً عند المحشى.

قال: (مسألة: إذا ورد مطلق ومقيد فإن اختلف حكمهما مثل اكس وأطعم فلا يحمل أحدهما على الآخر بوجه اتفاقًا ومثل إن ظاهرت فأعتق رقبة مع لا تملك رقبة كافرة واضح، وإن لم يختلف حكمهما فإن اتحد موجبهما مثبتين حمل المطلق على المقيد بالعكس بيانًا لا نسخًا، وقيل نسخ إن تأخر المقيد لنا أنه جمع بينهما فإن العمل بالمقيد عمل بالمطلق، وأيضًا يخرج بيقين وليس بنسخ لأنه لو كان التقييد نسخًا لكان التخصيص نسخًا، وأيضًا لكان تأخير المطلق نسخًا، قالوا: لو كان تقييداً لوجب دلالة رقبة على مؤمنة مجازاً، وأجيب بأنه لازم لهم إذا تقدَّم المقيد وفى التقييد بالسلامة والتحقيق أن المعنى رقبة من الرقاب فيرجع إلى نوع من التخصيص يسمى تقييداً، وإن كانا منفيين عمل بهما مثل لا تعتق مكاتبًا لا تعتق مكاتبًا كافراً، وإن اختلف موجبهما كالظهار والقتل، فعن الشافعى رحمه الله حمل المطلق على المقيد فقيل بجامع وهو المختار فيصير كالتخصيص بالقياس على محل التخصيص وشذ عنه بغير جامع وأبو حنيفة لا يحمل).

أقول: إذا ورد مطلق ومقيد فإما أن يختلف حكمهما أو لا يختلف:

القسم الأول: أن يختلف حكمهما نحو اكس تميميًا، أطعم تميميًا عالمًا، فههنا لا يحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه اتفاقًا، سواء كانا مأمورين أو منهيين أو مختلفين واتحد موجبهما أو اختلف اللهم إلا فى مثل أن يقول إن ظاهرت فأعتق رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة فإنه يقيد المطلق بنفى الكفر وإن كان الظهار والملك حكمين مختلفين اتفاقًا لتوقف الإعتاق على الملك، وهذا واضح ولذلك لم يذكره صريحًا .

القسم الثانى: أن لا يختلف حكمهما نحو: أطعم تميميًا، أطعم تميميًا عالمًا، هذه أقسام ثلاثة لأنه إما أن يتحد موجبهما أو يختلف وإن اتحد فإما أن يكونا مثبتين أو منفيين، الأول: أن يتحد موجبهما مثبتين مثل إن ظاهرت فأعتق رقبة إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة، فيحمل المطلق على المقيد لا بالعكس، ويكون المقيد بيانًا للمطلق لا نسخًا له، تقدَّم عليه أو تأخر عنه.

وقيل نسخ له إن تأخر المقيد فههنا مقامان أنه يحمل المطلق على المقيد وأنه بيان لا نسخ أما أنه يحمل المطلق على المقيد فلأنه جمع بين الدليلين لأن العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لحصوله فى ضمن

غير ذلك المقيد وأيضًا فإنه يخرج بالعمل بالمقيد عن العهدة يقينًا سواء كان مكلفًا بالمطلق أو بالمقيد بخلاف العمل بالمطلق إذ قد يكون مكلفًا بالمقيد فلا يعمل فلا يخرج وأما أنه بيان لا نسخ فلأنه لو كان التقييد نسخًا لكان التخصيص نسخًا لأنه نوع من المجاز مثله وليس بنسخ بالاتفاق، وأيضًا لو كان نسخًا للمطلق لكان تأخير المطلق نسخًا للمقيد لأن التنافى إنما يتصوّر من الطرفين وهو الموجب لذلك وأنتم لا تقولون به وقد يجاب عن الأول بأن فى التقييد حكمًا شرعيًا لم يكن ثابتًا قبل وأما التخصيص فهو دفع لبعض الحكم الأول فقط وعن الثانى بمثله ويظهر بالتأمل، قالوا: لو كان تأخير المقيد بيانًا للمطلق لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب أن يكون مجازًا فيه وهو فرع الدلالة وأنها منتفية إذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص.

الجواب: أنه لازم لهم إذا تقدَّم المقيد فإنهم يقولون المراد بالمطلق حينئذٍ المقيد فيجب دلالته عليه مجازًا وأيضًا فإنه لازم لهم فى تقييد الرقبة بالسلامة مجازًا فما هو جوابكم فى الصورتين فهو جوابنا ثم أفاد أن التحقيق فى هذه المسألة أن رقبة معناه رقبة من الرقبات أى رقبة كانت فيصير عامًا إلا أنه على البدل لا على الجميع ويصير تخصيصه بالمؤمنة أو السالمة تخصيصًا وإخراجًا لبعض المسميات من أن يصلح بدلاً فالتقييد يرجع إلى نوع من التخصيص يسمى تقييدًا اصطلاحًا فحكمه حكم التخصيص فكما تقدَّم الخاص بيانًا للعام فكذلك يقيد المقيد بيانًا للمطلق، الثانى أن يتحد موجبهما منفيين فيعمل بهما اتفاقًا مثل أن يقول فى الظهار لا تعتق مكاتبًا لا تعتق مكاتبًا كافرًا فلا يجزئ إعتاق المكاتب أصلاً وأنت تعلم أن هذا من تخصيص العام لا من تخصيص المطلق، الثالث: أن يختلف موجبهما كما أطلق فى كفارة الظهار فقال: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، وقَيَّد فى كفارة القتل فقال: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، فنقل عن الشافعى رضى الله عنه أنه يحمل المطلق على المقيد فقال أكثر الشافعية مراده أنه يحمل عليه بجامع إذا كان وهذا هو المختار فيكون كتخصيص عام ليس محلاً للتخصيص بالقياس على عام هو محل للتخصيص ويجىء ما ذكرنا هنالك من الدليل والسؤال والجواب، وقد روى شذوذ من الشافعية عن الشافعى أنه يحمل المطلق على المقيد من غير جامع لأن كلام الله واحد وبعضه يفسر بعضًا وليس بسديد كما ترى، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه:

لا يحمل عليه ولو بجامع إذ يلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق من الامتثال بمطلقه فيكون نسخًا والقياس لا يصلح ناسخًا، والجواب منع كونه نسخًا كالتقييد بالسليمة.

التفتازانى

قوله: (بنفى الكفر) دون أن يقول بالإيمان إشارة إلى أن معنى حمل المطلق على المقيد تقيده بذلك القيد بحسب مقتضى الحال إثباتًا أو نفيًا.

قوله: (لا بالعكس) مشعر بأن ههنا مذهبًا آخر هو حمل المقيد على المطلق وبه يشعر كلام الشارح العلامة إلا أن الآمدى ذكر أنا لا نعرف خلافًا فى حمل المطلق على المقيد وينبغى أن يعلم أن ذلك فيما إذا كان الإطلاق والتقييد فى الحكم أما إذا كانا فى السبب مثل: «أدّوا عن كل حر وعبد من المسلمين»، فعند أبى حنيفة رحمه الله لا يحمل المقيد على المطلق لجواز أن يكون المطلق سببًا والمقيد سببًا.

قوله: (بيانًا للمطلق لا نسخًا له) معنى البيان أنه يدل على أن المراد بالمطلق كان المقيد ومعنى النسخ أنه أريد الإطلاق فرفع وانتهى.

قوله: (لأنه) أى التخصيص نوع من المجاز مثل التقييد إذ كل منهما نقض للشيوع ومعنى كونه نوعًا من المجاز أنه سبب لذلك حيث يجعل العام أو المطلق المتقدم مجازًا والظاهر أنه ليس للمجازية كثير دخل فى المقصود، فالأولى أن يقال لأنه مثله فى نقض الشيوع وقطع الحكم عن بعض الأفراد بل فى التخصيص أولى، وأما أن التخصيص ليس بنسخ بالاتفاق فمحل نظر فإن قصر العام إذا كان بكلام مستقل متراخ فهو نسخ عندهم وكان المراد أنه يلزم أن يكون كل تخصيص بمعنى قصر العام على البعض نسخًا وليس كذلك بالاتفاق وحينئذ فالكلام فى بيان اللزوم وهو الموجب يعنى أن سبب كون المقيد ناسخًا للمطلق هو أن المطلق يفيد جواز الإتيان بأى فرد كان، والخروج عن العهدة بذلك والمقيد ينافيه لدلالته على أنه لا يخرج عن العهدة بالإتيان بالمقيد فكما أن التقييد اللاحق ينافى الإطلاق السابق ويرفعه فكذلك العكس بل هذا أظهر فى إزالة حكم شرعى هو إيجاب القيد كإيمان الرقبة مثلاً، وقد يجاب فإن قيل لا يكفى فى النسخ إثبات حكم شرعى لم يكن ثابتًا بل لا بد من رفع حكم شرعى وبيان انتهاء مدته، قلنا المقصود إيقاع الفرق ونفى المماثلة بين التقييد والتخصيص فينبنى عليه منع الملازمة أى لا يلزم

من كون التقييد الذى هو حكم شرعى نسخًا كون التخصيص الذى ليس نسخًا كذلك، وأما تحقيق كون التقييد نسخًا دون التخصيص فهو أن فيه حكمًا شرعيًا يرفع حكمًا شرعيًا وفى التخصيص لا حكم ولا رفع بل مجرد رفع.

قوله: (وعن الثانى بمثله) وهو أن فى التقييد المتأخر عن الإطلاق إثبات حكم لم يكن كإيجاب الرقبة مثلاً بخلاف العكس فإنه لا يثبت حكمًا لم يكن لأن وجوب المطلق قد كان ثابتًا مع الزيادة فهو إنما يرفع تلك الزيادة ولا يلزم من كون إثبات حكم مناف لحكم نسخًا كون ما ليس كذلك نسخًا، وإن تحققت المنافاة هذا ما ظهر لى بالتأمل وهو المماثل لما سبق وإن كان للمناقشة فيه مجال وقد يتوهم أنه إشارة إلى ما ذكر فى بعض الشروح من أن التقييد المتأخر يرفع حكمًا شرعيًا لإجزاء الكافرة بخلاف الإطلاق المتأخر فإنه لا يرفع حكم المقيد بل يثبته مع حكم آخر لم يكن وهو إجزاء الكافرة، وعدم إجزاء غير المقيد كالكافرة مثلاً ليس من مقتضيات التقييد حتى تكون إزالته نسخًا وهذا مع أنه ليس مثل ما سبق فاسد لظهور أن حكم المقيد وجوب القيد والإطلاق لا يثبته بل يرفعه.

قوله: (وهو فرع الدلالة) بيان لبطلان اللازم وهو كونه مجازًا ولم يقتصر على ما ذكره الشارحون من أن المجاز خلاف الأصل لظهور أن النسخ أشبه محذورًا منه.

قوله: (فما هو جوابكم) أما فى الصورة الأولى فجوابهم أن تقدم الصدر مما يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق إلى المقيد وهو المعنى بالدلالة عند علماء الأصول والبيان، وأما فى الثانية فهم لا يسلمون تناول الرقبة لما يكون ناقصًا فى كونه رقبة، وهو فائت جنس المنفعة، حتى تكون دلالته على السليمة مجازًا، ولو سلم فانتقال الذهن من المطلق إلى الكامل فى معناه ظاهرًا لا مدفع له.

قوله: (إلا أنه على البدل لا على الجمع) يوافق ما ذهب إليه الحنفية من أن العموم قد يكون يتناول كل أحد على سبيل الشمول مثل من يأتنى فله درهم، أو على سبيل البدل مثل من يأتنى أوّلاً فله درهم، لكن القول بعموم النكرة فى الإثبات يخالف ظاهر اصطلاح القوم فلهذا ذهب جمع من الشارحين إلى أن العام المخصص هو المقدر المجرور بمن أعنى الرقبات وأن اللفظ وإن كان ظاهرًا فى رقبة من الرقبات العامة إلا أن المراد رقبة مؤمنة من الرقبات المؤمنات، وبالجملة فقد

اختلفت كلمتهم فى شرح هذا التحقيق وكيفية تطبيقه جوابًا عن شبهة الخصم والشارح المحقق تخلص عن ذلك بجعله تحقيقًا فى المسألة لا فى الجواب والإنصاف أن ثمرة هذا التحقيق وهو قوله فكما تقدَّم الخاص بيانًا للعام فكذلك يقيد المقيد بيانًا للمطلق على ما فى النسخ كلام لا حاصل له بل لا معنى لتقييد المقيد ومقابلته بتقدم الخاص وكأنه من سهو القلم والصواب تقدم المقيد ومع ذلك فالكلام فى تأخر المقيد لا تقدمه والمقرر أن تأخر الخاص بيان وقصر للعام على البعض لا تقدمه فإن عند الخصم العام المتأخر ناسخ فالصواب أن يقرأ يقدم على لفظ المضارع أى كما أن الخاص المتأخر يقدم فى الاعتبار ويعمل به على أنه بيان للعام المتقدم لا نسخ فكذا فى المقيد المتأخر.

قوله: (وأنت تعلم) مناقشة فى المثال وهذا كما يمثلون للإطلاق والتقييد فى السبب بقوله عليه السلام: «أدّوا عن كل حر وعبد، أدّوا عن كل حر وعبد من المسلمين»، وكأنه مبنى على أنه يعتبر أوّلاً الإطلاق أو التقييد ثم يسلط عليه ما يفيد العموم، والمثال المطابق: لا تعتق المكاتب، من غير قصد إلى الاستغراق، كما فى: اشتر اللحم، وأنت تعلم أن قوله لا من تخصيص المطلق ليس على ما ينبغى والصواب لا من تقييد المطلق.

قوله: (ويجىء ما ذكرنا هنالك) المذكور فيما سبق هو أنه هل يجوز تخصيص العموم بالقياس كتخصيص قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة:١٠٣]. بغير المديون قياسًا على الفقير ولا ذكر لتخصيص عام ليس محلاً للتخصيص قياسًا على عام هو محل للتخصيص ولا إيراد دليل وسؤال وجواب يصلح إيرادها فى هذا المقام.

قوله: (وليس بسديد) لأنه إن أريد بالكلام الأزلى فليس الكلام فيه مع أنه تختلف تعلقاته باختلاف المتعلقات وإن أريد العبارة الدالة عليه فلا خفاء فى تكثرها واختلافها.

قوله: (والجواب منع كونه نسخًا) هذا منع للمقدمة المثبتة بالدليل من غير قدح فى الدليل فلا يكون موجهًا والاستناد بتقييد الرقبة بالسليمة ليس بمستقيم لأنهم لا يسلمون أنه تقييد ورفع لما اقتضاه النص المطلق بل يدعون أن المطلق لا يتناول إلا الكامل فى مدلوله كالماء لا يتناول ماء الورد على أن عمدتهم فى إبطال حمل

المطلق على المقيد ليست لزوم النسخ بالقياس بل عدم صحة القياس بناء على أن المقيس عليه ليس حكمًا شرعيًا، بل عدمًا أصليًا، هو عدم إجزاء الكافرة فى كفارة القتل لأن إجزاء المؤمنة ثابت بالنص المطلق ومن شرط القياس أن يكون المقيس عليه حكمًا شرعيًا، وأيضًا من شرط القياس أن لا يوجد فى المقيس نص دال على الحكم المعدى أو على عدمه وقد دل النص المعلق على إجزاء الكافرة وعدم الوجوب قيد الإيمان وغاية ما أدى إليه نظرنا أنا نقيس وجوب قيد الإيمان فى رقبة كفارة القتل وهو حكم شرعى وقد بسطنا الكلام فيه فى شرح التنقيح.

الجيزاوى

المصنف: (فإن اختلف حكمهما مثل اكس وأطعم فلا يحمل أحدهما على الآخر اتفاقًا) ظاهره سواء اتحد السبب أو اختلف مثبتين أو منفيين أو مختلفين مع أن بعضهم قال: إن اتحد السبب حمل المطلق على المقيد كاليد فى قوله تعالى ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة:٦]، وقوله تعالى: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ [المائدة:٦]، واعلم أن الصور اثنتا عشرة لأنه عند اختلاف الحكم يقال: إما أن يتحد السبب أو يختلف وفى كل إما أن يكونا مثبتين أو منفيين أو أحدهما مثبت والآخر منفى فصوره ست وإن اتحد الحكم فإما أن يتحد السبب أو يختلف مثبتين أو منفيين أو مختلفين فصوره ست أيضًا وتكلم المصنف على صورتين من اتحاد الحكم والسبب وترك صورة ما إذا كان أحدهما مثبتًا والآخر منفيًا كما إذا قال: أعتق رقبة لا تعتق رقبة كافرة وحكمها أن المطلق يقيد بضد القيد فيقيد أعتق رقبة بمؤمنة وقول المصنف: وإن كانا منفيين عمل بهما عبارة جمع الجوامع وإن كانا منفيين فقائل المفهوم يقيد به أى يقيد المطلق بالمقيد وهى خاص وعام وقوله وإن اختلف موجبهما أى سواء كانا مثبتين أو منفيين أو أحدهما مثبت والآخر منفى.

المصنف: (ومثل أن ظاهرت... إلخ) واضح أى واضح حمل المطلق على المقيد للضرورة فيه أى ضرورة أن العتق لا يكون إلا فى الملك ومحل هذا حيث لم يكن مالكًا لرقبة كافرة من قبل أو ورثها بعد لأنه لم يتملك الرقبة الكافرة فإن التملك يقتضى الاختيار ولا اختيار فى الإرث.

المصنف: (فإن اتحد موجبهما مثبتين حمل المطلق على المقيد) قيده فى التحرير

بما إذا وردا معًا كصوم كفارة اليمين بناء على تقدير ورود قراءة ابن مسعود متتابعات مع ورود قراءة الجمهور؛ لأن السبب الواحد لا يوجد المتنافيين فى وقت واحد.

المصنف: (**لنا أنه جمع بينهما**) دليل على حمل المطلق على المقيد ورده بعض بأنه لا جمع إلا إذا عمل بالمطلق على إطلاقه وعمل بالمقيد بعده نسخًا وأما حمل المطلق على المقيد فليس فيه إلا العمل بالمقيد.

المصنف: (**وأيضًا يخرج بيقين**) رده مسلم الثبوت بأن النسخ فيه ذلك أيضًا ولو قيل البيان أسهل قلنا: لو سلم فإذا لم يكن مانع عن البيانية وعدمه ممنوع بل عدم القرينة مانع. اهـ.

المصنف: (**وفى التقييد**) أى أن التقييد بالسلامة متفق عليه فيلزمهم اللازم المذكور.

المصنف: (**والتحقيق... إلخ**) ليس المراد به الحل بل بيان للمسألة فى ذاتها.

الشارح: (**وإن كان الظهار والملك حكمين مختلفين**) الأولى إبدال الظهار بالعتق لأنه الحكم لا الظهار والمراد بالحكم هنا المحكوم به وقوله وحينئذ فالكلام فى بيان اللزوم أى أن الاعتراض وإن لم يتوجه على بطلان اللازم لكنه يتوجه على الملازمة وهو قوله وقد يجاب عن الأول... إلخ.

قوله: (**لدلالته على أنه لا يخرج عن العهدة بالإتيان**) فيه سقط والأصل إلا بالإتيان وقوله الذى ليس نسخًا كذلك فيه تقديم وتأخير والأصل الذى ليس كذلك نسخًا.

قوله: (**كإيجاب الرقبة**) فيه سقط وحقه كإيجاب إيمان الرقبة وقوله وإن كان للمناقشة فيه مجال المناقشة هى منع قوله فإنه لا يثبت حكمًا بأن يقال هو يثبت حكمًا لم يكن وهو جواز عتق الرقبة الكافرة فهذا حكم رافع لحكم هو وجوب إيمان الرقبة فيكون نسخًا ويمكن أن يقال: إن المطلق إذا وقع بعد المقيد حمل على المطلق بقرينة سبق المقيد كأنه اكتفى بتقييده السابق فذكره لا يثبت حكمًا مجددًا بخلاف ما إذا ذكر المطلق أولاً فإنه محمول على إطلاقه فإذا ذكر المقيد بعده كان حكمًا مجددًا رافعًا للحكم السابق المطلق.

قوله: (**لأجزاء الكافرة**) تحريف والأصل كأجزاء الكافرة.

قوله: (**وقد بسطنا الكلام فيه فى شرح التنقيح**) حاصله أنه لا بد فى القياس من

كون المعدى حكمًا شرعيًا والأعدام الأصلية ليست أحكامًا شرعية فقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، ليس له دلالة على الكافرة أصلاً والأصل عدم إجزاء تحرير الرقبة فى كفارة القتل فورد النص بإجزاء المؤمنة وبقى عدم إجزاء الكافرة على الأصل لأنه تعالى أوجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لأنه إذا وجد مغير فى آخر الكلام لأوله كان صدر الكلام موقوفًا على آخره فليس هنا إيجاب للرقبة مطلقًا ثم تقيد بالمؤمنة وقال الشافعية: إنه لما قال فتحرير رقبة مؤمنة لزم منه نفى تحرير الكافرة فعدم إجزائها بالنص ولا يرد على الحنفية أنا نعدى القيد وهو حكم شرعى ثابت بالنص فيتضمن عدم إجزاء الكافرة لا أنا نعدى العدم قصدًا ومثل هذا جائز فى القياس لأن لهم أن يقولوا: إن مقتضى القيد وهو إجزاء المؤمنة حاصل بالنص المطلق فى المقيس فالتعدية فى الحقيقة للعدم وهو ليس بحكم شرعى فلا يصح القياس، فكفارة اليمين إذا قيست على كفارة القتل فى تعدى قيد الإيمان لها يكون قياسًا مع وجود النص لأن إطلاق النص يدل على إجزاء عتق الرقبة المؤمنة فلم تكن التعدية إلا فى عدم إجزاء الكافرة وهو عدم أصلى.

(المجمل)

قال: (المجمل والمبين؛ المجمل المجموع وفى الاصطلاح ما لم تتضح دلالته، وقيل اللفظ الذى لا يفهم منه عند الإطلاق شىء ولا يطرد فى المهمل والمستحيل ولا ينعكس لجواز فهم أحد المحامل والفعل المجمل كالقيام من الركعة لاحتمال الجواز والسهو، أبو الحسين ما لا يمكن معرفة المراد منه ويرد المشترك المبين والمجاز المراد بين أو لم يبين).

أقول: ومن أقسام المتن المجمل والمبين فأخذ فيهما، فالمجمل لغة هو المجموع وجملة الشىء مجموعه، ومنه أجمل الحساب إذا جمعه ومنه المجمل فى مقابلة المفصل، وأما فى الاصطلاح فهو ما لم تتضح دلالته والمراد ما له دلالة وهى غير واضحة وإلا ورد عليه المهمل، وهو يتناول القول والفعل والمشترك والمتواطئ وقيل هو اللفظ الذى لا يفهم منه عند الإطلاق شىء وهو غير مطرد ولا منعكس، أما الطرد فلأن المهمل كذلك وليس بمجمل وأيضًا فلفظ المستحيل كذلك لأن المفهوم منه ليس بشىء اتفاقًا وأنه ليس بمجمل لوضوح مفهومه وأما العكس فلأنه يجوز أن يفهم من المجمل أحد محامله لا بعينه كما فى المشترك وهو شىء فلا يصدق الحد عليه وأيضًا فالمجمل قد يكون فعلاً كالقيام من الركعة الثانية من غير تشهد فإنه محتمل للجواز والسهو فكان مجملاً بينهما وهو غير داخل فى الحد إذ ليس لفظًا، وقال أبو الحسين ما لا يمكن معرفة المراد منه وهو أيضًا غير سديد إذ يرد على طرده اللفظ المشترك المقترن بالبيان فإنه ليس بمجمل، ولا يمكن معرفة المراد منه، فإنه إنما يعرف من البيان لا منه، وأيضًا فاللفظ الذى يراد به مجازه سواء بين أو لم يبين ليس بمجمل ويصدق عليه أنه لا يمكن معرفة المراد منه لأنه إن لم يبين لم يعرف المراد وإن بين عرف المراد لا منه بل من البيان ففى الحالين يصدق أنه لا يمكن معرفة المراد منه فى حال من الأحوال.

التفتازانى

قوله: (وهو غير مطرد ولا منعكس) يمكن دفع أمثال هذه الاعتراضات بالعناية مثل أن يقال المراد باللفظ الموضوع وبالشىء ما يصح إطلاق لفظ الشىء عليه لغة،

وإن لم يكن ثابتًا فى الخارج وبفهم الشىء فهمه على أنه مراد لا لمجرد الخطور بالبال كما سبق فى بحث المشترك والمقصود تعريف المجمل الذى هو من أقسام المتن وهو لا محالة لفظ.

قوله: (ما لا يمكن معرفة المراد منه) مبنى الاعتراضين على أن منه متعلقًا بالمعرفة دون المراد إذ لو تعلق به لم يصدق الحد على شىء من أفراد المجمل لأنه يمكن معرفة ما أريد منه بالبيان وقد يجاب عن الاعتراضين بأن المشترك المقترن بالبيان مجمل بالنظر إلى نفسه مع قطع النظر عن البيان وإن كان مبينًا بالنظر إليه ولا منافاة وكذا المجاز مجمل من حيث إن المراد لا يعرف من نفسه وإن كان مجازًا من حيث استعماله فيما لم يوضع له وليس بشىء إذ لم يعرف اصطلاح على ذلك بل كلام القوم صريح فى خلافه على أن الحق أنه يصدق على المشترك المبين من حيث إنه مبين أنه لا يمكن أن يعرف منه مراده بل إنما عرفت من البيان فإن قيل سيجىء أن اللفظ إذا تعدد مجازاته فهو مجمل فما معنى نفى الإجمال عن المجاز، قلنا معناه على ما يشعر به كلام الإمام الغزالى أن اللفظ الدائر بين معناه الحقيقى والمجازى ليس بمجمل فيهما لأنه إن اشتمل على القرينة فللمجازى وإلا فللحقيقى، وأما إذا اشتمل على القرينة الصارفة عن الحقيقة وتعددت معانيه المجازية من غير بيان فلا كلام فى إجماله فيها وإلى هذا ينبغى أن يصرف كلام الشارح.

الجيزاوى

قوله: (وبفهم الشىء فهمه على أنه مراد لا مجرد الخطور بالبال) فيه أن المعترض إنما اعترض بعد حمله فهم المعنى على فهمه على أنه مراد بدليل قوله فلأنه يجوز أن يفهم من المجمل أحد محامله لا بعينه ولم يقل بجواز أن يفهم كل واحد من محامله لأن الحمل على مجرد الخطور بالبال يقتضى فهم كل واحد من معانى المشترك، فالأولى فى الجواب أن يقال إن المراد بفهم المعنى فهم المعنى المراد بعينه وهنا ليس كذلك لأنه يفهم أن المراد إما هذا وإما ذاك.

قوله: (وكذا المجاز مجمل من حيث إن المراد لا يعرف من نفسه) أى من نفس اللفظ إذ يحتمل الحقيقة والمجاز وقوله وإن كان مجازًا... إلخ. أى وحينئذ ليس مجملاً لتعين المعنى المجازى.

قال: (وقد يكون فى مفرد بالأصالة وبالإعلال كالمختار وفى مركب مثل: ﴿أَوْ يَعْفُوَ﴾ [البقرة:٢٣٧]، وفى مرجع الضمير وفى مرجع الصفة كطبيب ماهر وفى تعدد المجاز بعد منع الحقيقة).

أقول: المجمل قد يكون إجماله فى مفرد وفى التركيب أما فى المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه إما بالأصالة كالعين وإما بالإعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول ولولا الإعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل وبفتحه للمفعول فانتفى الإجمال وأما فى التركيب فأنواع: منها: فى المركب بجملته نحو: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِى بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة:٢٣٧]، لتردده بين الزوج والولى.

ومنها: فى مرجع الضمير إذا تقدمه أمران يصلح لكل واحد منهما نحو: ضرب زيد عمراً فضربته لتردده بين زيد وعمرو.

ومنها: مرجع الصفة نحو: زيد طبيب ماهر، لتردده بين المهارة مطلقًا والمهارة فى الطب.

ومنها: فى تعدد المجازات مع مانع يمنع من حمله على الحقيقة فهذا ما ذكره.

ومنها: ما لم يذكره لظهوره مثل تخصيص مجهول أو استثناء مجهول، أو صفة مجهولة.

التفتازانى

قوله: (وفى التركيب) الإضافى إجمال المشترك وإن لم يعتبر تركيبه بخلاف مرجع الضمير والصفة فلذا جعل الإجمال فى نفس المركب ومرجع الضمير والصفة من الإجمال والتركيب وكذا اللفظ ما لم يعتبر فى التركيب لم يحكم بتعذر الحقيقة وتعدد المجازات.

قوله: (مثل تخصيص مجهول) أراد بالتخصيص ما يكون بالمنفصل على ما هو اصطلاح الحنفية فصح عطف الاستثناء والصفة عليه بأو وإنما وقع فى ذلك لاختصاره لفظ الآمدى حيث قال: ويكون بسبب تخصيص العموم بصورة مجهولة مثل اقتلوا المشركين بعضهم، أو بصفة مجهولة، كقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ﴾ [النساء:٢٤]، فإن تقييد الحل بالإحصان مع الجهل أوجب الإجمال فيما أحل، أو باستثناء مجهول، كقوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة:١].

الجيزاوى

الشارح: (﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِى بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة:٢٣٧]) المركب هو الموصول وصلته.

قوله: (فلذا جعل الإجمال فى نفس المركب ومرجع الضمير والصفة... إلخ) لعل فى العبارة تحريفًا والأصل فلذا جعل المشترك من الإجمال فى المفرد ومرجع الضمير والصفة... إلخ.

قوله: (فإن تقييد الحل بالإحصان مع الجهل) أى جهل الصفة التى هى الإحصان وقوله وعلى الثانى المطلق أى على تقدير الصحة يكون الرأس للمطلق لأن صحة الإطلاق على البعض تقتضى صحة الإطلاق على الكل فيكون للمطلق وهذا أحد نقلين عن الإمام الشافعى فالواجب عنده ما يقال له مسح الرأس كلاً أو بعضًا والنقل الآخر الواجب خصوص البعض أى بعض كان وقوله لكن لا يخفى أن موجب الاستدلالين... إلخ. يجاب بأن الشارح أشار بالعبارتين إلى النقلين عن الإمام.

قال: (مسألة: لا إجمال فى نحو: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة:٣]، **و ﴿أُمَّهَاتُكُمْ﴾** [النساء:٢٣]، **خلافًا للبصرى والكرخى، لنا القطع بالاستقراء أن العرف الفعل المقصود منه، قالوا: ما وجب للضرورة يقدر بقدرها فلا يضمر الجميع والبعض غير متضح بما تقدم، وأجيب متضح بما تقدَّم).**

أقول: الجمهور على أنه لا إجمال فى التحريم المضاف إلى الأعيان نحو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة:٣]، و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء:٢٣]، وخالف فيه الكرخى والبصرى لنا أن من استقرأ كلام العرب علم أن مرادهم فى مثله إذا أطلقوه إنما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالأكل فى المأكول والشرب فى المشروب، واللبس فى الملبوس، والوطء فى الموطوء، فإذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير أو الخمر أو الحرير أو الأمهات، فهم ذلك سابقًا إلى الفهم، عرفًا فهو متضح الدلالة فيه فلا إجمال.

قالوا: تحريم العين غير متصوّر فلا بد من إضمار فعل يصح متعلقًا له، والأفعال كثيرة ولا يمكن إضمار الجميع لأن ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها، فتعين إضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الإجمال.

الجواب: لا نسلم أن ذلك البعض غير متضح بل هو متضح بما سبق من العرف فى إرادة المقصود من مثله.

قال: (مسألة: لا إجمال فى نحو قوله: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة:٦]، لنا إن لم يثبت فى مثله عرف فى بعض كمالك والقاضى وابن جنى، فلا إجمال وإن ثبت كالشافعى وعبد الجبار وأبى الحسين فلا إجمال، قالوا: العرف فى نحو مسحت بالمنديل البعض، قلنا لأنه آلة بخلاف مسحت بوجهى وأما الباء للتبعيض فأضعف).

أقول: نحو قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة:٦]، لا إجمال فيه خلافًا لبعض الحنفية، لنا أنه لغة لمسح الرأس وهو الكل فإن لم يثبت فى مثله عرف فى إطلاقه على البعض، اتضح دلالته فى الكل للمقتضى السالم عن المعارض، كما هو مذهب مالك والقاضى أبى بكر وابن جنى فلا إجمال، وإن ثبت عرف فى صحة إطلاقه للبعض اتضح دلالته على البعض للعرف الطارئ كما هو مذهب الشافعى والقاضى عبد الجبار، وأبى الحسين البصرى، فلا إجمال أيضًا، وقد قالوا فى بيان العرف للبعض أولاً العرف فى مسحت يدى بالمنديل، إنما هو البعض لتبادر ذلك إلى الفهم عند إطلاقه.

الجواب: أن الباء للاستعانة والمنديل آلة والعرف فى الآلة ما ذكروه بخلاف غيره مثل مسحت وجهى وبوجهى حيث الباء صلة.

وقالوا: ثانيًا: الباء إذا دخل على اللازم كان للتعدية وإذا دخل على المتعدى كان للتبعيض للفهم فى المثال المذكور، والأصل الحقيقة.

الجواب: أن هذا أضعف من الأول لأنه لم يثبت من اللغة مجىء الباء للتبعيض.

التفتازانى

قوله: (فإن لم يثبت فى مثله عرف فى إطلاقه على البعض) أى فى صحة إطلاقه بقرينة قوله: وإن ثبت عرف فى صحة إطلاقه للبعض وظهر أنه على الأول للكل لا يحتمل البعض وعلى الثانى للمطلق يحتمل الكل، والبعض أى بعض كان ولهذا يحصل بأدنى ما ينطلق عليه الاسم وهذا هو المصرح به فى كلام الآمدى، وقد أشار الشارح فى قوله وقد قالوا بزيادة الواو ولفظة قد إلى أن هذا ليس دليلاً للمخالف فى أصل المسألة على ما هو دأب الكتاب بل للقائل بثبوت عرف فى البعض لكن لا يخفى أن موجب الاستدلالين ليس ما سبق من كونه

للمطلق بحيث يصح إطلاقه للبعض بل كونه للبعض خاصة أى بعض كان على ما نقل عن بعض أصحاب الشافعى رحمه الله، ودل عليه قوله اتضح دلالته على البعض فكان الأولى أن يقول أن يثبت عرف فى إطلاقه على البعض خاصة بحذف قيد الصحة، وأما دليل الحنفية على أنه مجمل فى حق المقدار بين بفعل النبى عليه السلام حيث مسح على ناصيته فهو أن الباء متى دخلت فى آلة المسح تعدى الفعل إلى محله فيستوعبه دون الآلة نحو مسحت رأس اليتيم بيدى ومتى دخلت فى محله تعدى الفعل إلى الآلة فيستوعبها دون المحل كما فى الآية فيقتضى ممسوحية بعض الرأس وليس المراد أقل ما ينطلق عليه اسم البعض بحصوله فى ضمن غسل الوجه فيكون مجملاً لاحتمال السدس والثلث والربع وغيرهما.

الجيزاوى

قوله: (لحصوله فى ضمن غسل الوجه) قيل عليه إن المخالف يقول بوجوب الترتيب فدخول بعض الرأس فى غسل الوجه غير معتبر فلا يدل على تقييد البعض الممسوح بكونه غير ذلك الجزء الداخل فى غسل الوجه، ولو سلم فتقييد البعض بكونه غير ما دخل فى غسل الوجه لا ينافى إطلاقه من جهة أخرى وصدقه على أى جزء من الرأس غير ذلك الجزء فلا يكون مجملاً لأن التقييد من وجه لا ينافى إطلاقه من وجه آخر.

قال: (مسألة: لا إجمال فى نحو: «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان» خلافًا لأبى الحسين والبصرى لنا العرف فى مثله قبل الشرع، المؤاخذة والعقاب ولم يسقط الضمان إما لأنه ليس بعقاب أو تخصيصًا لعموم الخبر فلا إجمال، قالوا: وأجيب بما تقدَّم فى الميتة)

أقول: نحو قوله ﷺ: «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان» مما ينفى صفة والمراد لازم من لوازمه لا إجمال فيه خلافًا لأبى الحسين البصرى وللبصرى أعنى أبا عبد الله، لنا أن العرف فى مثله قبل ورود الشرع رفع المؤاخذة والعقاب قطعًا، فإن السيد إذا قال لعبده: رفعت عنك الخطأ كان المفهوم منه أنى لا أؤاخذك به ولا أعاقبك عليه فهو واضح فيه فلا إجمال، لا يقال فيجب أن يسقط عنه الضمان إذا أتلف مال الغير لأنه داخل فى عموم العقاب وقد رفع ولا يسقط بالاتفاق لأنا نقول إنما لم يسقط الضمان إما لأنه ليس بعقاب إذ يفهم من العقاب ما يقصد به الإيذاء والزجر وهذا يقصد به جبر حال المتلف عليه، ولذلك وجب الضمان على الصبى وأنه لا يعاقب، وإما لتخصيص الخبر بدليل يدل عليه والتخصيص لا يوجب إجمالاً.

قالوا: لا بد من إضمار لمتعلق الرفع وهو متعدد.

والجواب: أنه متضح عرفًا وتقرير الجواب والسؤال تقدَّم فى مسألة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣].

التفتازانى

قوله: (لا إجمال فى نحو رفع) فإن قيل قد ذكر فى بحث عموم المقتضى أنه مجمل وأنه أقرب من تعميم المقدر قلنا ذلك على طريق البحث والمجادلة وتقدير تسليم ليس المقدر أمرًا معينًا، وهذا على طريق التحقيق.

قال: (مسألة: لا إجمال فى نحو: «لا صلاة إلا بطهور» وخلافًا للقاضى لنا إن ثبت عرف شرعى فى الصحيح فلا إجمال وإلا فالعرف فى مثله نفى الفائدة مثل: لا علم إلا ما نفع، فلا إجمال، ولو قدر انتفاؤهما فالأولى نفى الصحة لأنه يصير كالعدم فكان أقرب إلى الحقيقة المتعذرة، فإن قيل إثبات اللغة بالترجيح، قلنا إثبات المجاز بالعرف فى مثله وهو جائز قالوا: العرف شرعًا مختلف فى الكمال والصحة قلنا مختلف للاختلاف ولو سلم فلا استواء لترجحه بما ذكرناه).

أقول: نحو قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور»، «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»، «لا نكاح إلا بولى»، مما ينفى فيه الفعل والمراد نفى صفته لا إجمال فيه عند الجمهور خلافًا للقاضى، لنا أنه إن ثبت عرف شرعى فى إطلاقه للصحيح كان معناه لا صلاة صحيحة ولا صيام صحيحًا ونفى مسماه ممكن فتعين فلا إجمال، وإن لم يثبت عرف شرعى فإن ثبت فيه عرف لغوى وهو أن مثله يقصد منه نفى الفائدة والجدوى، نحو: لا علم إلا ما نفع، ولا كلام إلا ما أفاد، ولا طاعة إلا لله، فيتعين فلا إجمال، ولو قدر انتفاؤهما أى إن لا عرف شرعيًا ولا لغويًا فيه فالأولى حمله على نفى الصحة دون الكمال لأن ما لا يصح كالعدم فى عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان أقرب المجازين إلى الحقيقة المتعذرة فكان ظاهرًا فيه فلا إجمال، فإن قيل هو إثبات اللغة بالترجيح، وقد منعتموه، قلنا ليس من ذلك بل ترجيح أحد المجازات بالعرف فى مثله ولذلك يقال هو كالعدم إذا كان بلا جدوى، قالوا: العرف شرعًا فيه مختلف فيفهم منه نفى الصحة تارة ونفى الكمال تارة أخرى، فكان مترددًا بينهما ولزم الإجمال.

الجواب: إن اختلاف العرف والفهم إنما كان للاختلاف فى أنه ظاهر فى الصحة أو فى الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا أنه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما لا مجمل إلا أنه ظاهر عند كل فى شىء ولو سلم أنه متردد بينهما فلا نسلم أنه على السواء بل نفى الصحة راجح بما ذكرنا من أنه أقرب إلى نفى الذات.

التفتازانى

قوله: (فالعرف فى مثله) فإن قيل التقدير انتفاء العرف الشرعى واللغوى فما معنى هذا العرف؟ قلنا ذكر الشارح العلامة أنه العرف الأصولى وردّ ذلك فى

بعض الشروح بأنه لا معنى لحمل كلام الشارح على اصطلاح يحدث بعده بل المراد عرف الاستعمال المجازى وهو لا ينافى انتفاء الحقيقة الشرعية والعرفية ولا خفاء فى أن حمل هذا العرف على ما هو المتعارف فى الاستعمال المجازى لمثل هذا الكلام جيد إلا أن حمل اللغوى على الحقيقة العرفية مع حمل العرف الشرعى على الحقيقة الشرعية بعيد.

الجيزاوى

قوله: (إلا أن حمل اللغوى على الحقيقة العرفية... إلخ) أى أن مقتضى حمل العرف الشرعى على الحقيقة الشرعية حمل العرف اللغوى على الحقيقة اللغوية لا على الحقيقة العرفية مع أنه حمله على الحقيقة العرفية حيث قال وهو أن مثله يقصد منه نفى الفائدة والجدوى.

قال: (مسألة: لا إجمال فى نحو: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة:٣٨]، **لنا أن اليد إلى المنكب، حقيقة لصحة بعض اليد لما دونه والقطع إبانة المتصل فلا إجمال، واستدل لو كان مشتركًا فى الكوع والمرفق والمنكب لزم الإجمال، وأجيب بأنه لو لم يكن لزم المجاز واستدل يحتمل الاشتراك والتواطؤ وحقيقة أحدهما ووقوع واحد من اثنين أقرب من واحد معين وأجيب إثبات اللغة بالترجيح وبأنه لا يكون مجمل أبدًا، قالوا: تطلق اليد على الثلث والقطع على الإبانة وعلى الجرح فثبت الإجمال قلنا لا إجمال مع الظهور)**.

أقول: نحو قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة:٣٨]، لا إجمال فيه عند الجمهور خلافًا لشرذمة لنا أنه لو كان إجمال فإما فى اليد أو فى القطع أما اليد فهو لجملة العضو إلى المنكب حقيقة، لقطعنا بصحة بعض اليد على ما دونه وكان ظاهرًا فيه فلا إجمال، وأما القطع فهو لإبانة الشىء عما كان متصلاً به حقيقة وهو ظاهر فلا إجمال، وقد استدل بأنه لو كان لفظ اليد مشتركًا فى العضو إلى الكوع، وإلى المرفق وإلى المنكب لزم الإجمال، وأنه خلاف الأصل فيكون حقيقة لأحدهما دون الآخر فلا إجمال.

الجواب: إنه لو لم يكن مشتركًا فى الثلث لزم المجاز وأنه خلاف الأصل وقد مر غير مرة، واستدل أيضًا بأن لفظ اليد يحتمل أن يكون مشتركًا فى الثلث لفظًا، وأن يكون متواطئًا بوضعه للقدر المشترك وأن يكون حقيقة لأحدهما مجازًا للآخرين وإنما يكون مجملاً على تقدير واحد وهو الاشتراك وعلى التقديرين الآخرين لا إجمال إذ لو كان متواطئًا حمل على القدر المشترك وإن كان حقيقة لأحدهما حمل عليه ووقوع واحد لا بعينه من اثنين أقرب من وقوع واحد بعينه فيغلب على الظن فيظن عدم الإجمال وهو المطلوب.

الجواب: أولاً: إنه إثبات اللغة وهو تعيين ما وضع له اليد بالترجيح وهو عدم لزوم الإجمال وأنه باطل على ما عرف مرارًا وثانيًا يلزم أن لا يكون مجمل أبدًا إذ ما من مجمل إلا يجرى فيه ذلك بعينه وقد يقال إن ذلك عند عدم دليل على الإجمال.

قالوا: اليد تطلق على اليد من الكوع والمرفق والمنكب والقطع على الإبانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فجاء الإجمال.

الجواب: لا يلزم من مجرد الإطلاق الإجمال إنما يلزم ذلك إذا لم يكن ظاهرًا فى أحدهما وأما مع الظهور فلا وقد بينا أن اليد ظاهرة فى العضو من المنكب والقطع فى الإبانة.

التفتازانى

قوله: (وأنه) ظاهر الكلام أن المراد أن الإجمال خلاف الأصل فيكون نفيًا للازم ليلزم نفى الملزوم أعنى الاشتراك وهو ههنا مستلزم لنفى اللازم لتحقق المساواة إذ لا إجمال فى الآية إلا على تقدير الاشتراك ولما كان فى هذا نوع بعد بناء على أن نفى الإجمال هو نفس المدعى ذهب الناظرون فى هذا الشرح إلى أن المراد أن الاشتراك خلاف الأصل وظاهره غير موجه لكونه استثناء لنقيض المقدم لكنه يفيد المطلوب بناء على المساواة وبعضهم لم يراع محاذاة المتن فقال المراد أن الآية إنما تكون مجملاً لو كان اليد مشتركًا والاشتراك خلاف الأصل واعلم أن فى الاستدلالين اختصارًا حيث حذف بيان عدم اشتراك القطع بمثل ما ذكر فى اليد وحينئذ يكون توجيه الاستدلالين أنه لو كان إجمالاً فإما باشتراك اليد أو باشتراك القطع وكلاهما منتف بما بين فسقط اعتراض العلامة بأن ما ذكر لا يصلح استدلالاً على نفى الإجمال.

قوله: (وقد مر غير مرة) يعنى أن المجاز خير من الاشتراك.

قوله: (وقد يقال) جواب عما ذكر من النقيض الإجمالي للدليل المذكور يعنى أن جريانه فى المجمل إنما يكون إذا لم يثبت بالدليل كونه مجملاً كما فى اللفظ المعلوم اشتراكه وكما فى لفظ الصلاة قبل لحوق البيان.

قوله: (فى أحدهما) أى أحد المذكورين اللذين هما المعنى الواحد والمعنيان الاثنان.

الجيزاوى

قوله: (بناء على المساواة) قال بعضهم: إن فى عبارة المتن قلبًا فقد جعل المقدم تاليًا والتالى مقدمًا.

قال: (مسألة: المختار أن اللفظ لمعنًى تارة ولمعنيين أخرى، من غير ظهور مجمل، لنا أن معناه قالوا: يظهر فى المعنيين لتكثير الفائدة، قلنا إثبات اللغة بالترجيح ولو سلم عورض بأن الحقائق لمعنًى واحد أكثر فكان أظهر، قالوا: يحتمل الثلاثة كالسارق).

أقول: إذا أطلق اللفظ لمعنًى واحد تارة ولمعنيين أخرى مثل الدابة يراد بها الفرس تارة والفرس والحمار أخرى، فإن ثبت ظهوره فى أحدهما فذاك وإلا فالمختار أن يكون مجملاً لنا أن كونه لهما مع عدم ظهوره فى أحدهما هو معنى المجمل، وقد فرضناه كذلك فيكون مجملاً.

قالوا: أولاً: ما يفيد معنيين أكثر فائدة فالظاهر إرادته لتكثر الفائدة.

الجواب: أوّلاً أنه إثبات اللغة وهو كونه حقيقة لمعنيين بالترجيح بكثرة الفائدة حينئذ وأنه باطل، ولو سلم الجواز فهو معارض بأن أكثر الألفاظ حقيقة لمعنًى واحد فكان جعله من الأكثر هو الأظهر.

قالوا: ثانيًا: يحتمل الثلاثة التواطؤ والاشتراك وحقيقة أحدهما ووقوع واحد من اثنين أقرب من وقوع واحد بعينه وتقريره، وجوابه ما مر فى مسألة السارق والسارقة.

التفتازانى

قوله: (فكان جعله من الأكثر هو الأظهر) فإن قيل فيكون ظاهرًا فى أحد الأمرين أعنى المعنى الواحد وهذا يستلزم خلاف المقدر ونفى الإجمال، قلنا المراد أن ما ذكرتم اقتضى الظهور فى المعنيين وما ذكرنا فى المعنى الواحد فيتساقطان ويبقى الإجمال وعدم الظهور.

الجيزاوى

المصنف: (ولمعنيين آخرين) أى للقدر المشترك بينهما وقد شرط ابن السبكى أن يكون المعنى الواحد ليس أحد المعنيين وإلا تعين الحمل على ذلك المعنى ووقف العمل فى الآخر والشارح قد جرى على ظاهر إطلاق المصنف حيث مثل بالدابة للفرس والحمار.

قال: (مسألة: ما له محمل لغوى ومحمل فى حكم شرعى مثل: «الطواف بالبيت صلاة» ليس بمجمل لنا عرف الشرع تعريف الأحكام ولم يبعث لتعريف اللغة قالوا: يصلح لهما ولم يتضح قلنا متضح بما ذكرناه).

أقول: اللفظ قد يرد من الشرع وله محلان أحدهما أمر لغوى والآخر أمر شرعى مثاله الطواف بالبيت صلاة فإنه يحتمل أنه يسمى صلاة فى اللغة وأنه كالصلاة فى اشتراط الطهارة، مثال آخر: «الاثنان فما فوقهما جماعة» فإنه يحتمل أنه يسمى جماعة حقيقة وأنه يحصل بهما فضيلة الجماعة فمثل هذا اللفظ إذا صدر من الشارع لا يكون مجملاً بل يحمل على المحمل الشرعى، لنا أن عرف الشارع أن يعرف الأحكام الشرعية ولذلك بعث ولم يبعث لتعريف الموضوعات اللغوية فكان ذلك قرينة موضحة للدلالة فلا إجمال.

قالوا: اللفظ يصلح للمحمل اللغوى والشرعى لأنه هو المفروض ولم تتضح دلالته على أحدهما لعدم الدليل فرضًا وهو معنى الإجمال.

الجواب: لا نسلم أنه لم تتضح دلالته بل متضح بما ذكرناه من أن عرف الشرع تعريف الأحكام دون اللغة غايته أنها لم تتضح بدليل خاص فيه ولا يوجب عدم الاتضاح مطلقًا.

التفتازانى

قوله: (أحدهما أمر لغوى) أى حكم يتعلق باللغة ويستفاد من اللغوى مثل تسمية الطواف بالصلاة وتسمية الاثنين بالجماعة لغة والآخر أمر شرعى أى حكم يتعلق بالشرع ويستفاد من الشارع مثل اشتراط الطهارة فى الطواف وحصول فضيلة الجماعة بالاثنين فلهذا قال مجملان ولم يقل معنيان بخلاف المسألة الآتية فإنها فى اللفظ الذى يكون له معنى وضع اللفظ له لغة ومعنى آخر وضع له شرعًا فبين الفرق بين المسألتين.

قوله: (لنا عرف الشرع) فى المنتهى أن كلاً من كون عرف الشرع تعريف الأحكام وكون الشارع لم يبعث لتعريف اللغات دليل على حدة لكونه صالحًا للقرينة.

الجيزاوى

قوله: (فى المنتهى أن كلاً من كون عرف الشرع... إلخ) أى خلافًا للشارح حيث جعل الدليل واحدًا وهو كون عرف الشرع تعريف الأحكام وجعل كونه لم يبعث إلا لذلك دليلاً عليه.

قال: (مسألة: لا إجمال فيما له مسمًى لغوى، ومسمًى شرعى، وثالثها الغزالى رحمه الله فى الإثبات شرعى وفى النهى مجمل، ورابعها فى النهى لغوى والإثبات شرعى مثل: «إنى إذًا لصائم»، لنا: أن عرفه يقتضى الظهور فيه الإجمال يصلح لهما، الغزالى: فى النهى تعذر الشرعى للزوم صحته، وأجيب ليس معنى الشرعى الصحيح وإلا لزم فى «دعى الصلاة» الإجمال، الرابع: فى النهى تعذر الشرعى للزوم صحته كبيع الحر والخمر، وأجيب بما تقدَّم وبأن «دعى الصلاة» للغوى وهو باطل).

أقول: قد يكون للفظ مسمًى شرعى ومسمًى لغوى بناء على القول بالحقائق الشرعية، مثاله النكاح معناه لغة الوطء وشرعًا العقد، وقد يقع فى الإثبات نحو قوله عليه الصلاة والسلام وقد دخل على عائشة: «أعندك شىء؟» فقالت: لا. فقال: «إنى إذًا لصائم» وفى النهى كنهيه عن صوم يوم النحر، فمثل هذا اللفظ إذا صدر عن الشرع هل يكون ظاهرًا فى معناه الشرعى أو مجملاً بينهما فيه مذاهب:

أحدها: المختار أنه ليس بمجمل بل هو للشرعى فى الإثبات والنهى.

ثانيها: أنه مجمل.

ثالثها: للغزالى: إن كان فى الإثبات فهو للشرعى وإن كان فى النهى فمجمل.

رابعها: لقوم: لا إجمال فيهما، إذ يتعين فى الإثبات الشرعى وفى النهى اللغوى.

لنا: أن عرف الشارع استعماله فيه وذلك يقضى بظهوره فيه عند صدوره عنه فلا إجمال.

احتج القائل بالإجمال، بأنه يصلح لهما ولم يتضح وهو معنى الإجمال.

الجواب: ما مر أنه متضح بما ذكرنا من العرف.

احتج الغزالى بأن الإثبات واضح بما ذكرتم، وأما النهى فلا يمكن حمله على الشرعى وإلا لكان صحيحًا، واللازم منتف، أما الملازمة فلأن الصحيح ما وافق أمر الشارع وهو المراد بالشرعى، وأما انتفاء اللازم فلأن النهى يدل على الفساد أو لا يدل على الصحة، لما مر.

الجواب: أن الشرعى ليس هو الصحيح شرعًا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم من الهيئات المخصوصة حيث يقول هذه صلاة صحيحة، وهذه صلاة فاسدة، وإلا

لزم فى قوله: «دعى الصلاة أيام أقرائك»، أن يكون مجملاً بين الصلاة والدعاء، واللازم منتف، لأنه ظاهر فى معناه الشرعى قطعًا.

احتج الرابع القائل بظهوره فى الإثبات فى الشرعى عليه بما ذكرتم أنتم وفى النهى فى اللغوى بأنه تعذر الحمل على الشرعى للزوم صحته، وأنه باطل كبيع الحر والخمر والملاقيح والمضامين كل ذلك مما نهى عنه الشرع وشىء منها مما لا يصح.

الجواب: ما تقدَّم أن الشرعى ليس هو الصحيح وبأنه يلزم فى قوله: «دعى الصلاة أيام أقرائك» أن يكون المنهى عنه اللغوى وهو الدعاء وبطلانه ظاهر.

التفتازانى

قوله: (وهو المراد بالشرعى) يعنى لا نعنى بالشرع إلا ما يوافق أمر الشارع وهو بعينه معنًى صحيح فلو حمل على الشرع لكان صحيحًا وصورة القياس هكذا الشرع ما وافق أمر الشارع، وكل ما وافق أمره فهو صحيح.

قوله: (أو لا يدل على الصحة) يعنى إن تم ما ذكرنا أن النهى يدل على الفساد فذاك وإلا فقد سبق أنه لا يدل على الصحة وهذا كاف فى الإجمال لأنه إذا لم يكن فيه دلالة على الصحة لم يكن دلالة على كونه شرعيًا وفيه نظر لأن عدم دلالة النهى على ذلك لا توجب انتفاء الدلالة مطلقًا ليثبت الإجمال وههنا بحث آخر وهو أن مذهب الغزالى والمذهب الرابع المنسوب إلى الآمدى يشاركان المختار فى جانب الإثبات وإنما يفارقانه فى النهى فلذا اقتصر المصنِّفُ فى استدلالهما على جانب النهى ثم إنهما يفترقان فى النهى بأنه عند الغزالى مجمل وعند الآمدى ظاهر فى اللغوى ولا تعرّض فى الدليل إلا لمجرد تعذر الشرع من غير دلالة على ثبوت الإجمال أو الحمل على اللغوى فلا بد فى كلٍّ من ضم مقدمة.

قوله: (عليه وبما ذكرتم) متعلق باحتج وفى النهى فى اللغوى عطف على فى الإثبات فى الشرع وبأنه يقدر متعلق باحتج ولا يخفى ما فى هذه العبارة من التعقيد.

قوله: (وأنه باطل) إشارة إلى انتفاء اللازم والضمير للمنهى والمعنى لو حمل على الشرع لكان صحيحًا، واللازم منتف لأنه باطل ليس بصحيح كما فى الصور المذكورة وجعل الضمير للزوم مما لا معنى له.

الجيزاوى

قوله: **(لا يوجب انتفاء الدلالة مطلقًا... إلخ)** أى لجواز أن تثبت الدلالة على الصحة من كون ذلك النهى صادرًا من الشارع.

قوله: **(فلا بد فى كلٍّ من ضم مقدمة)** فيقال بالنسبة للغزالى وحيث تعذر الشرعى واللغوى لم يبعث الشارع لتعريفه حمل على معنًى مجازى وهو إما المعنى اللغوى أو ما كان من الشرعى غير مستوف لأركانه وشروطه وبالنسبة للرابع حيث تعذر الشرعى وليس للفظ معنًى آخر سوى اللغوى حمل عليه.

(البيان والمبين)

(قال: البيان والمبين: يطلق البيان على فعل المبين وعلى الدليل وعلى المدلول فلذلك قال الصيرفى: إخراج الشىء من حيز الإشكال إلى حيز التجلى والوضوح وأورد البيان ابتداء والتجوّز بالحيز وتكرير الوضوح، وقال القاضى: والأكثر الدليل وقال البصرى العلم عن الدليل والمبين نقيض المجمل، وقد يكون فى مفرد وفى مركب وفى فعل وإن لم يسبق إجمال).

أقول: البيان يطلق على فعل المبين وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم والتكليم، واشتقاقه من بان إذا ظهر أو انفصل وعلى ما حصل به التبيين وهو الدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو المدلول، وبالنظر إلى المعانى الثلاثة اختلف تفسير العلماء له فقال الصيرفى بالنظر إلى الأول وهو الإخراج من حيز الإشكال إلى حيز التجلى والوضوح وأورد عليه ثلاثة إشكالات: أحدها: البيان ابتداء من غير تقرر إشكال بيان وليس ثمة إخراج من حيز الإشكال، ثانيها: أن لفظ الحيز فى الموضعين مجاز والتجوز فى الحد لا يجوز، ثالثها: أن الوضوح هو التجلى بعينه فيكون مكررًا، ولا يخفى أنها مناقشات واهية، وقال القاضى والأكثرون نظرًا إلى الثانى أنه هو الدليل، وقال أبو عبد الله البصرى نظرًا إلى الثالث وهو العلم عن الدليل والمبين نقيض المجمل فهو المتضح الدلالة وكما انقسم المجمل إلى المفرد والمركب فكذلك مقابله المبين قد يكون فى مفرد وفى مركب وقد يكون فى فعل وقد يكون فيما يسبق له إجمال، وهو ظاهر، وقد يكون ولم يسبق إجمال، كمن يقول ابتداءً: «الله بكل شىء عليم».

التفتازانى

قوله: (وقد يكون فيما يسبق له إجمال) إشارة إلى أن قوله وإن لم يسبق إجمال ليس مختصًا بالفعل على ما وقع فى بعض الشروح.

قال: (مسألة: الجمهور: الفعل يكون بيانًا لنا أنه عليه الصلاة والسلام بيَّنَ الصلاة والحج بالفعل، وقوله: «خذوا عنى..»، و«وصلوا كما..» يدل عليه وأيضًا فإن المشاهدة أدل إذ «ليس الخبر كالمعاينة»، قالوا: يطول فيتأخر البيان، قلنا: وقد يطول بالقول، ولو سلم فما تأخر للشروع فيه ولو سلم فلسلوك أقوى البيانين ولو سلم فما تأخر عن وقت الحاجة).

أقول: الفعل هل يكون بيانًا؟ الجمهور على أنه يكون بيانًا خلافًا لشرذمة.

لنا: أنه ﷺ بيّن الصلاة والحج بالفعل.

فإن قيل: إنما البيان بقوله: «صلوا كما رأيتمونى أصلى»، و«خذوا عنى مناسككم» لا بالفعل.

قلنا: البيان بالفعل وذلك دليل كون الفعل بيانًا لا أنه هو البيان.

ولنا أيضًا: أن مشاهدة الفعل أدل فى بيانه من الإخبار عنه، ولذلك قيل فى المثل السائر «ليس الخبر كالمعاينة»، فلا بعد فى العدول إليه رومًا لزيادة الدلالة.

قالوا: الفعل يطول فلو بين به لزم تأخير البيان مع إمكان تعجيله، وأنه غير جائز.

الجواب: أوّلاً: لا نسلم أن الفعل أطول من القول، إذ قد يطول البيان بالقول أكثر مما يطول بالفعل، فإن ما فى ركعتين من الهيئات لو بين بالقول ربما استدعى زمانًا أكثر مما يصلى فيه الركعتان بكثير.

وثانيًا: لا نسلم لزوم تأخير البيان، إذ تأخير البيان أن لا يشرع فيه عقيب الإمكان، ولا يشتغل به وهذا قد شرع فيه واشتغل به وإنما الفعل هو الذى يستدعى زمانًا ومثله لا يعدُّ تأخيرًا كمن قال لغلامه ادخل البصرة فسار فى الحال فبقى فى مسيره عشرة أيام حتى دخلها فإنه لا يعدُّ بذلك مؤخرًا بل مبادرًا ممتثلاً بالفور.

وثالثًا: بأنك ما تعنى بقولك لا يجوز التأخير مع إمكان التعجيل، إذا لم يكن فيه غرض أو إذا كان ممنوعًا، بيانه أنه وإن كان تأخر البيان فقد فعله لسلوك أقوى البيانين وهو الفعل لكونه أدل كما مر.

ورابعًا: أن تأخير البيان لا يمتنع مطلقًا إنما يمتنع عن وقت الحاجة وهذا لم يتأخر عنه فيجوز.

التفتازانى

قوله: (**ليس الخبر كالمعاينة**) مروى فى الحديث ولا ينافى كونه مثلاً سائراً.

قوله: (**لا نسلم أن الفعل أطول**) إشارة إلى أن قولهم الفعل يطول معناه أنه أطول من القول ليصح أنه مستلزم للتأخر دون القول.

الجيزاوى

الشارح: (**كمن قال لغلامه ادخل البصرة... إلخ**) اعترض هذا التمثيل بأنه يعد مؤخراً حيث توانى فى سفره فالأولى أن يمثل بقوله لغلامه سر حتى تدخل البصرة فشرع فى السير وبقى فى سيره مدة طويلة حتى دخل فإنه يعد ممتثلاً.

الشارح: (**ما تعنى بقولك... إلخ**) مبتدأ خبره قوله ممنوع أى بل إذا كان لفرض جاز.

قال: (مسألة: إذا ورد بعد المجمل قول وفعل فإن اتفقا وعرف المتقدم فهو البيان والثانى تأكيد وإن جهل فأحدهما وقيل يتعين غير الأرجح للتقديم لأن المرجوح لا يكون تأكيداً، وأجيب بأن المستقل لا يلزم فيه ذلك وإن لم يتفقا كما لو طاف بعد آية الحج طوافين وأمر بطواف واحد فالمختار القول وفعله ندب أو واجب متقدمًا أو متأخرًا لأن الجمع أولى، أبو الحسين: المتقدم بيان ويلزمه نسخ الفعل متقدمًا مع إمكان الجمع).

أقول: إذا ورد مجمل وورد عقيبه قول وفعل كل واحد منهما صالح أن يكون بيانًا له فإما أن يتفقا أو يختلفا فإن اتفقا كما لو طاف بعد نزول آية الحج طوافًا واحدًا، وأمر بطواف واحد فإما أن يعرف المتقدم منهما أو لا فإن عرف المتقدم فهو البيان لحصوله به والثانى تأكيد وإن جهل، فالبيان أحدهما من غير تعيين، وقيل إن كان أحدهما أرجح تعين هو للتأخر والآخر للتقدم لأن المتأخر تأكيد والمرجوح لا يكون تأكيدًا.

الجواب: أن ذلك إنما يلزم فى المفردات نحو جاءنى القوم كلهم، وأما المؤكد المستقل فلا يلزم فيه ذلك كالجمل التى يذكر بعضها بعد بعض للتأكيد فإن الثانية وإن كانت أضعف من الأولى لو استقلت فإنها بانضمامها إليها تفيدها تأكيدًا، وتقرر مضمونها فى النفس زيادة تقرير هذا إذا اتفقا وأما إن اختلفا كما لو طاف طوافين وأمر بطواف واحد فالمختار أن القول هو البيان والفعل ندب له أو واجب عليه مما اختص به ولا فرق فيه بين أن يكون القول متقدمًا أو متأخرًا، وذلك لأن فيه جمعًا بين الدليلين وهو أولى من إبطال أحدهما كما سنذكره، وقال أبو الحسين المتقدم منهما هو البيان أيًا كان وهو باطل إذ يلزمه نسخ الفعل إذا كان هو المتقدم مع إمكان الجمع وإنه باطل، بيانه إذا تقدّم الفعل وهو طوافان وجب علينا طوافان فإذا أمر بطواف واحد فقد نسخ أحد الطوافين عنا.

التفتازانى

قوله: (والمرجوح لا يكون تأكيدًا) مقتضى ظاهر الكلام أنهما إذا تساويا كان البيان أحدهما من غير تعيين.

قال: (مسألة: المختار أن البيان أقوى والكرخى يلزم المساواة، أبو الحسين بجواز الأدنى، لنا لو كان مرجوحًا ألغى الأقوى فى العام إذا خصص، وفى المطلق إذا قُيِّدَ، وفى التساوى التحكم).

أقول: قد اختلف فى وجوب زيادة قوة البيان على قوة المبين والأكثر على وجوب كونه أقوى، وقال الكرخى يلزم المساواة أقل ما يكون وقال أبو الحسين بجواز الأدنى، لنا إما أنه لا يجوز بالمرجوح فلأنه يلزم إلغاء الراجح بالمرجوح، وإنه باطل، بيانه العام إذا بين والمطلق إذا قيِّد بما ليس دلالته على المخرج منهما كدلالة العام والمطلق فى القوة فقد ألغى دلالة العام عليها، وهو أقوى بدلالة المخرج عنه، وهو أضعف وذلك ما ادعيناه، وإما أنه لا يجوز بالمساوى فلأنه يلزم التحكم إذ ليس أحدهما مع تساويهما أولى بالإبطال من الآخر هذا كله فى الظاهر، وأما المجمل فيكفى فى بيانه أدنى دلالة، ولو مرجوحًا إذ لا تعارض.

التفتازانى

قوله: (أقل ما يكون) إشارة إلى أنه لا يريد بلزوم المساواة امتناع كون البيان أقوى على ما فهمه الشارحون بل امتناع كونه أدنى.

قوله: (على المخرج) على لفظ اسم المفعول بمعنى البعض الذى أخرج من العام ومن المطلق كالكافر من قولنا الرقبات المؤمنات أو رقبة مؤمنة وفى دلالة المطلق عليه نوع تمحل وقوله قيد النفى دلالة العام يعنى العام والمطلق عليه أى على المخرج وهو أى العام وقوله بدلالة المخرج متعلق بالنفى وهو على لفظ اسم الفاعل، يعنى اللفظ الذى يفيد التخصيص أو التقييد وضمير عنه للعام وهو للمخرج.

قوله: (هذا كله) يعنى ما ذكرناه من أن البيان يجب أن يكون أقوى إنما هو فى غير بيان المجمل ولذا خصص الدليل بتخصيص العام وتقييد المطلق وأما بيان المجمل فيجوز أن يكون بالمرجوح لأنه لا تعارض بين المجمل والبيان ليلزم إلغاء الأقوى بالأضعف، وهذا معنى ما قال فى المنتهى، وأما المجمل فواضح فإن قيل: بل معناه ما ذكر فى العلامة وهو أن كون بيان المجمل أقوى دلالة منه واضح لأن المجمل لما كان غير متضح الدلالة كان بيانه وهو ما يعين أحدهما لأنه أقوى منه بالضرورة ولا يتصور كونه مرجوحًا على ما ذهب إليه المحقق قلنا عدم اتضاح

دلالة المجمل على المعنى المعين المراد منه لا ينافى قوة دلالته على معناه الإجمالى أعنى أحد الاحتمالين كما فى قوله تعالى: ﴿ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة:٢٢٨]، فإنه قوى الدلالة على ثلاثة أفراد من الطهر أو الحيض، فيجوز تعيين أحدهما بلفظ تكون دلالته أضعف من ذلك بأن لا يكون قطعيًا فى مدلوله وهذا ما قال الآمدى أن المبين إن كان مجملاً كفى فى تعيين أحد احتماليه أدنى ما يفيد الترجيح وإن كان عامًا أو مطلقًا لا بد أن يكون المخصص أو المقيد أقوى.

الجيزاوى

الشارح: (أقل ما يكون حال من المساواة) أى حال كونها أقل أكوان البيان.

قال: (مسألة: تأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع إلا عند مجوّز تكليف ما لا يطاق وإلى وقت الحاجة يجوز والصيرفى والحنابلة ممتنع والكرخى ممتنع فى غير المجمل وأبو الحسين مثله فى الإجمالى لا التفصيلى، مثل هذا العموم مخصوص والمطلق مقيد، والحكم سينسخ والجبائى ممتنع فى غير النسخ لنا: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ...﴾ [الأنفال:٤١]، إلى ﴿وَلِذِي الْقُرْبَى﴾ [الأنفال:٤١]، ثم بين عليه الصلاة والسلام أن السلب للقاتل، إما عمومًا، وإما برأى الإمام، وأن ذوى القربى بنو هاشم دون بنى أمية، وبنى نوفل ولم ينقل اقتران إجمالى مع أن الأصل عدمه، وأيضًا: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة:٤٣]، ثم بين جبريل والرسول عليهما السلام وكذلك الزكاة، وكذلك السرقة، ثم بين على تدريج وأيضًا فإن جبريل عليه السلام قال: ﴿اقْرَأْ﴾ قال عليه الصلاة والسلام: «وما أقرأ» وكرر ثلاثًا، ثم قال: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق:١]، واعترض بأنه متروك الظاهر، لأن الفور يمتنع تأخيره والتراخى يفيد جوازه فى الزمن الثانى، فيمتنع تأخيره، وأجيب بأن الأمر قبل البيان فلا يجب به شيء وذلك كثير).

أقول: قد اختلف فى جواز تأخير البيان فأما عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقًا، إلا على قول من يقول بجواز تكليف ما لا يطاق، وأما عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، فالمختار أنه يجوز، وقال الصيرفى والحنابلة: ممتنع، وقال الكرخى: ممتنع فى غير المجمل، وهو الظاهر إذا أريد به غير ظاهره، وقال أبو الحسين بمثل ما قال به الكرخى، لكنه فى البيان الإجمالى، وأما التفصيلى فيجوز تأخيره فيجب أن يقول هذا العموم مخصوص، وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ ولا يجب تفصيل ما خص عنه وذكر الصفة التى قَيَّد بها وتعيين وقت النسخ والجبائى يوافق أبا الحسين فى غير النسخ فلا يوجب بيان ذلك إجمالاً لنا قوله فى المغنم: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ [الأنفال:٤١]، إلى قوله: ﴿وَلِذِي الْقُرْبَى﴾ [الأنفال:٤١]، ثم بين أن السلب للقاتل، إما عمومًا على رأى، وإما إذا رآه الإمامُ على رأى، وبين أن ذوى القربى: بنو هاشم دون بنى أمية وبنى نوفل، فهذا عام تأخر عنه بيانه إذ ورد من غير بيان تفصيلى، وهو ظاهر ولا إجمالى إذ لو اقترن به لنقل ولأن الأصل عدمه، ولنا أيضًا أنه قال: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة:٤٣]، ثم بين جبريل ثم بين الرسول بتدريج وكذلك قال: ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة:٤٣]، فأوجب الزكاة، ثم بين

تفاصيل الجنس والنصاب بتدريج وكذلك قال: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة:٣٨]، فأوجب حد السرقة ثم بين اشتراط الحرز والنصاب بتدريج، ولنا أيضًا أنه روى أن جبريل عليه السلام قال له ﷺ: اقرأ، فقال: «ما أقرأ» ثم قال: اقرأ، فقال: ما أقرأ ثم قال: اقرأ، فقال: «ما أقرأ؟» كررها ثلاث مرات ثم قال بعد الثالثة: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق:١]، فبين المراد واعترض عليه بأن هذا استدلال بظاهر الخبر وإنما يصح فيما لم يعلم أنه متروك الظاهر، وهذا معلوم أنه متروك الظاهر لأن الأمر إن كان على الفور فلا يجوز تأخيره لأنه تأخير عن وقت الحاجة، وإن كان على التراخى فإن الوجوب يتراخى دون الجواز بل جواز الفعل يثبت بالفور، فإن أحدًا لم يقل بوجوب التأخير والجواز أيضًا حكم يحتاج إلى البيان كما يحتاج الوجوب إليه لا فرق بينهما فى ذلك فيمتنع تأخيره أيضًا لأنه تأخير عن وقت الحاجة.

الجواب: منع كونه قبل البيان على الفور أو على التراخى فإنه قبل البيان لا يجب به شىء أصلاً لا بالفور ولا بالتراخى إنما يجىء ذلك الترديد بعد الفهم ثم قال المصنِّفُ وذلك كثير أى الصور التى أخر فيها البيان كقوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا...﴾ [النور:٢]، ثم بين أن المحصن يرجم وكما نهى عن بيع المزابنة ثم شكا الأنصار بعد ذلك فرخص فى العرايا ومن استقرأ علم ذلك قطعًا.

التفتازانى

قوله: (وعن وقت الحاجة) أى وقت تنجيز التكليف.

قوله: (وهو الظاهر) أى من غير المجمل فما يحتاج إلى البيان هو الذى يكون ظاهرًا فى معنى وقد أريد به غير الظاهر كالعام أريد به الخاص والمطلق أريد به المقيد وكالمنسوخ، فذهب الكرخى أن ما افتقر إلى البيان إن كان مجملاً جاز تأخير بيانه عن وقت الحاجة وإن كان غير المجمل امتنع ومذهب أبى الحسين إن كان مجملاً جاز تأخير بيانه مطلقًا وإن كان غير المجمل جاز تأخير بيانه التفصيلى، وامتنع تأخير بيانه الإجمالى، مثل أن يقول هذا العموم مخصوص وقد أشار المحقق إلى أن هذا مثال للبيان الإجمالى دون التفصيلى على ما فهمه الشارح العلامة من ظاهر عبارة المتن فاعترض وإلى أن ما وقع فى نسخ المتن وفى الإجمالى بالواو وليس بمستقيم والصواب فى الإجمالى بدون الواو أى أبو الحسين يوافق

الكرخى فى امتناع تأخير بيان غير المجمل فى البيان الإجمالى ولا يوافقه فى البيان التفصيلى وغاية توجيه المتن أن أبا الحسين يوافق الكرخى فى بيان المجمل مطلقًا وفى البيان الإجمالى لغير المجمل ويخالفه فى التفصيلى ومذهب الجبائى وابنه والقاضى عبد الجبار أنه يجوز تأخير النسخ دون غيره صرح بذلك الآمدى وغيره ومقتضى كلام الشارح المحقق أن عبد الجبار يجوّز تأخير النسخ وبيان المجمل مطلقًا وفى غيرهما يجوز تأخير البيان التفصيلى دون الإجمالى.

قوله: (واعترض عليه) جمهور الشارحين أن هذا الاعتراض على الوجوه الثلاثة، وأن قوله وذلك كثير من تتمة الجواب على معنى أن عدم وجوب شىء بالأمر قبل البيان كثير كقول السيد لعبده افعل والشارح المحقق جرى على ما هو مقتضى الفكر الصائب من تخصيص الاعتراض بالتأمل وجعل ذلك إشارة إلى تأخير البيان عن وقت الخطاب وهو الموافق لكلام الآمدى.

الجيزاوى

الشارح: (ومن استقرى) قال الأبهرى: تكتب بالياء وتقرأ بالألف من القرو أو القرى، فيقال: قروت البلاد قروا إذا تتبعتها، وأما استقرأ بالهمز فمعناه: طلب القراءة. اهـ. والذى فى القاموس: القرو: القصد والتتبع، كالاقتراء والاستقراء.

قوله: (أى وقت تنجيز التكليف) أى مطلقًا موسعًا أو مضيقًا خلافًا لما فى التحرير لأنه لو تأخر عن وقت تعلق التكليف كان طلبًا للمجهول ولو موسعًا وطلب إتيان المجهول محال.

قوله: (على الوجوه الثلاثة) فيه أن الأول لا أمر فيه إلا أن يقال: إنه أمر معنى أى فأدوا الخمس مما غنمتم.

قال: (واستدل بقوله تعالى: ﴿أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة:٦٧]، وكانت معينة بدليل تعينها بسؤالهم مؤخراً وبدليل أنه لا يؤمر بمتجدد وبدليل المطابقة لما ذبح، وأجيب بمنع التعيين فلم يتأخر بيان بدليل بقرة وهو ظاهر وبدليل قول ابن عباس رضى الله عنهما: «لو ذبحوا بقرة ما لأجزأتهم» وبدليل: ﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة:٧١]، واستدل بقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ [الأنبياء:٩٨]، فقال ابن الزبعرى فقد عبدت الملائكة والمسيح، فنزل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ﴾ [الأنبياء:١٠١]، وأجيب بأن «ما» لما لا يعقل ونزول ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ﴾ [الأنبياء:١٠١]، زيادة بيان لجهل المعترض مع كونه خبراً واستدل بأنه لو كان ممتنعًا لكان لذاته أو لغيره بضرورة أو نظر وهما منتفيان وعورض لو كان جائزاً إلخ).

أقول: هذه دلائل للمذهب المختار ضعيفة وهى ثلاثة قد استدل بقوله تعالى: ﴿أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة:٦٧]، وجه الاستدلال أن البقرة المأمور بذبحها كانت بقرة معينة لا أى بقرة كانت كما هو الظاهر فقد أريد به خلاف الظاهر ثم تأخر البيان فانتهض دليلاً وإنما قلنا: إنها كانت معينة بدليل أنهم لما قالوا: ﴿ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ﴾ [البقرة:٦٨] أوّلاً، و﴿مَا لَوْنُهَا﴾ [البقرة:٦٩]، ثانيًا عينها بسؤالهم فقال: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ﴾ [البقرة:٦٨]، ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا﴾ [البقرة:٦٩]، والضمير فى السؤال ضمير المأمور بها فكذا فى الجواب وبدليل أنهم لم يؤمروا بمتجدد ولو كانت بقرة ما لكان الأمر بالمعين أمر بالمتجدد لا بالأوّل وينفيه سياق الآية والاتفاق، وبدليل أنه لما ذبح ذلك المعين طابق الأمر لذبح المعين ويعلم قطعًا أنه لو ذبح غيرهُ لما كان مطابقًا للأمر فعلم أن المأمور بها معينة.

الجواب: منع كونها بقرة معينة بل هى بقرة ما فلا تحتاج إلى بيان فيتأخر بدليل: ﴿يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة:٦٧]، وهو ظاهر فى بقرة غير معينة فتحمل عليها وبدليل قول ابن عباس رضى الله عنهما وهو رئيس المفسرين: «لو ذبحوا أى بقرة لأجزأتهم، ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم»، وبدليل قوله: ﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة:٧١]، دل على أنهم كانوا قادرين على الفعل وأن السؤال عن التعيين كان تعنتًا وتعللاً، واستدل أيضًا بقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء:٩٨]، لما نزلت قال ابن الزبعرى أليس قد عبدت الملائكة والمسيح؟ فنزلت: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء:١٠١]،

فتأخر البيان.

الجواب: أن «ما» لما لا يعقل، نقل أن الرسول عليه السلام قال له: «ما أجهلك بلغة قومك، ألم تعلم أن «ما» لما لا يعقل»، وأما نزول قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ﴾ [الأنبيا:١٠١]، فلم يكن بيانًا لظهور خروج الملائكة والمسيح بل لزيادة توضيح وبيان احتيج إليه لجهل المعترض هذا مع أنه خبر وإنما النزاع به فى التكاليف التى يحتاج إلى معرفتها للعمل بها، ولذلك عقدنا المسألة فى التأخير إلى وقت الحاجة، واستدل أيضًا بأنه لو كان تأخير البيان ممتنعًا لكان ممتنعًا لذاته، أو لغيره، ولو كان أحدهما لعرف بالضرورة أو بالنظر وكلاهما منتفيان أما الضرورة فبالضرورة ولأنها لا تسمع دعواها فى محل الخلاف، وأما النظر فلأنه لو امتنع لامتنع لجهل مراد المتكلم من كلامه، لعلمنا أنه لا يحصل بالبيان إلا ارتفاع ذلك وأنه لا يصلح مانعًا كما فى النسخ.

الجواب: المعارضة بالمثل إذ يقال: لو كان جائزًا لعرف ضرورةً أو نظرًا، وكلاهما منتف فالضرورة للخلاف، والنظر لأنه لو جاز فلعدم المانع ولا جزم به غايته عدم الوجدان.

التفتازانى

قوله: (طابق الآمر لذبح المعين) يعنى أنا قاطعون بأن حصول الامتثال إنما كان بذبحهم تلك البقرة المعينة لا من حيث أنها بقرة ما، وبهذا التقرير يندفع ما يقال أن المطلق ليس هو المأخوذ بشرط عدم التعيين حتى لا يطابق المعين بل لابشرط التعيين.

قوله: (الجواب منع كونها بقرة معينة) فإن قيل لا توجيه لمنع الدعوى من غير قدح فى الدليل ولا للاستدلال على نفى ما منع قلنا المراد المنع بالمعنى اللغوى والاستدلالات معارضات وهو ظاهر فى بقرة غير معينة هذا هو الموافق لما قال فى المنتهى وهو ظاهر فى أى بقرة كانت لا مقيل من أن كون بقرة نكرة غير معينة ظاهر.

قوله: (وهو رئيس المفسرين) إشارة إلى أن الاستدلال بقول ابن عباس ليس من حيث أنه خبر واحد فى مقابلة الكتاب حتى يدفع بل من حيث أنه تفسير للكتاب فلا يدفع.

قوله: (دل على أنهم كانوا قادرين) علم أن الاشتغال بالسؤال كان تفننًا وتعللاً ومنع ذلك تعنت.

قوله: (احتيج إليه لجهل المعترض) نفى لما توهمه الشارحون من أنه زيادة بيان لجهل المعترض هذا مع أنه خبر وإنما النزاع فى التكاليف ليسقط به ما ذهب إليه الشارحون من أن المراد أنه خبر واحد والمسألة علمية لا يجوز إثباتها به واتفاق المفسرين على كونه سبب نزول الآية لا يخرجه عن كونه من باب الآحاد لما مر فى الإجماع من أن تلقى الأمة: «لا تجتمع أمتى على ضلالة»، لا يخرجه عن الآحاد.

قوله: (كما فى النسخ) فإن المخاطب جاهل بانتهاء الحكم وعدم تكريره مع أنه تبين آخرًا.

قوله: (ولا جزم به) أى بعدم المانع عن تأخير البيان لأن غايته عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود وإن استدل بأن الأصل عدم المانع كان ظنًا لا جزمًا نعم يتجه أن يمنع استنادًا لجواز عدم المانع بل إلى وجود الدليل كما مر ومع ذلك فتقرير هذا الاستدلال والمعارضة مما لم يحم حوله الشارحون.

الجيزاوى

الشارح: (لا تصلح مانعًا كما فى النسخ) فيه أن المكلف به هنا غير ظاهر بخلاف النسخ فإن الظاهر فيه انتهاء زمن التكليف لا المكلف به.

قوله: (نفى لما توهمه الشارحون) أى تقدير احتيج إليه نفى. . . إلخ. قوله: فى بيان المجمل مطلقًا؛ أى سواء كان البيان الإجمالى أو التفصيلى فيقول بجواز تأخيره، وقوله: وفى البيان الإجمالى لغير المجمل؛ أى فيقول يمنع تأخيره، وقوله: ويخالفه فى التفصيلى؛ أى فيقول بجواز تأخيره خلافًا له فى منعه.

(قال: المانع بيان الظاهر لو جاز لكان إلى مدة معينة وهو تحكم، ولم يقل به أو إلى الأبد، فيلزم المحذور وأجيب إلى معينة عند الله وهو وقت التكليف، قالوا: لو جاز لكان مفهمًا لأنه مخاطب فيستلزمه وظاهره جهالة والباطن متعذر، وأجيب بجريه فى النسخ لظهوره فى الدوام وبأنه يفهم الظاهر مع تجويزه التخصيص عند الحاجة فلا جهالة ولا إحالة).

أقول: هذه شبهة المخالفين فالمانعون من جواز تأخير البيان فى الظاهر قالوا: أولاً: لو جاز ذلك فإما إلى مدة معينة أو إلى الأبد، وكلاهما باطل، أما إلى مدة معينة فلأنه تحكم ولأنه لم يقل به قائل، وأما إلى الأبد فلأنه يلزم المحذور وهو الخطاب والتكليف به مع عدم الفهم.

الجواب: نختار جوازه إلى مدة معينة عند الله، وهو الوقت الذى يعلم أنه مكلف به فيه ولا تحكم، ونحن نقول به.

قالوا: ثانيًا: لو جاز تأخير البيان لكان المتكلم بالعام غير مبين قاصدًا به التفهيم، واللازم باطل، أما الملازمة فلأنه مخاطب والخطاب يستلزم التفهيم لأن حقيقته توجيه الكلام إلى المخاطب لأجل التفهيم ولذلك لا يصح خطاب الجماد وخطاب الزنجى بالعربى، وأما بطلان اللازم فلأنه لو قصد التفهيم فإما لظاهره وهو غير مراد فيكون فهمه جهالة لا تصح مقصودًا للشارع، وإما لباطنه وأنه متعذر ويلزم القصد إلى ما يمتنع حصوله وأنه سفه.

الجواب: أولاً: النقض بالنسخ لأنه ظاهر فى الدوام مع أنه غير مراد فيجىء فيه ما ذكرتم بعينه، وثانيًا: لحل وهو أنه يقصد تفهيم الظاهر مع تجويز التخصيص عند الحاجة، فلا يلزم جهالة إذ لم يعتقد عدم التخصيص لتجويزه ولا إحالة إذ لم يرد منه فهم التخصيص تفصيلاً.

التفتازانى

قوله: (ويلزم المحذور) قالوا فى المنتهى هو المخالفة للمراد وما ذكره الشارح ناظرًا إلى ما ذكره الآمدى وهو أنه يلزم بقاء المكلف أبدًا عاملاً بعموم أريد به الخصوص ونحوه وهو فى غاية التجهيل.

قوله: (فلأنه) أى المتكلم بالعام مخاطب على لفظ اسم الفاعل وحقيقة الخطاب توجيه الكلام إلى المخاطب أى إلى ذات من قصد خطابه لا من حيث هذا المفهوم

ليلزم الدور.

قوله: (**وإنه**) أى التفهيم لناطق الخطاب متعذر لأنه لم يبين بعد.

قوله: (**النقض بالنسخ**) مشعر بأن الشبهة إنما هى من قبل من يجوّز تأخير بيان النسخ عن وقت الخطاب إجمالاً وتفصيلاً.

الجيزاوى

قوله: (**هو المخالفة للمراد**) وهو انتهاء المدة بتغير الحكم الأول.

قال: (عبد الجبار: تأخير بيان المجمل يخل بفعل العبادة فى وقتها للجهل بصفتها بخلاف النسخ، وأجيب بأن وقتها وقت بيانها قالوا: لو جاز تأخير بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل ثم بين مراده، وأجيب بأنه يفيد أنه مخاطب بأحد مدلولاته فيطيع ويعصى بالعزم بخلاف الآخر، وقال الجبائى: تأخير بيان التخصيص يوجب الشك فى كل شخص بخلاف النسخ، وأجيب بأن ذلك على البدل، وفى النسخ يوجب الشك فى الجميع فكان أجدر).

أقول: كان عبد الجبار ومتابعوه ممن يقول بامتناع تأخير بيان المجمل، والظاهر سوى النسخ وإن لم يذكره فى أول المسألة ولهم مقامان الأول منع تأخير بيان المجمل، ولهم فيه وجهان.

قالوا: أولاً: تأخير بيان المجمل يوجب الجهل بصفة العبادة والجهل بصفة الشىء يخل بفعله فى وقتها فامتنع بخلاف النسخ فإنه لا يخل بذلك فجاز.

الجواب: أن وقت العبادة وقت بيان صفتها لا قبله فلا يخل بفعلها فى وقتها.

قالوا: ثانيًا: لو جاز تأخير بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل واللازم باطل بالاتفاق، بيان الملازمة أنه لو امتنع لامتنع لأنه غير مفهم والمفروض أن عدم الإفهام لا يصلح مانعًا وإلا لم يجز الخطاب بالمجمل لا يقال المجمل له معنى فيبينه آخراً والمهمل لا معنى له فافترقا لأنا نقول الكلام فيما وضعه من المهملات مع نفسه من غير اصطلاح مع المخاطب مخاطبه به مريداً به ما وضعه له ثم بين مراده آخراً.

الجواب: منع الملازمة والفرق بأن فى المجمل يعلم أن المراد أحد مدلولاته فيطيع ويعصى بالعزم على فعله وتركه إذا بين بخلاف المهمل فإنه لا يفهم منه شىء، الثانى منع تأخير بيان الظاهر سوى النسخ وفرض الكلام فى التخصيص فقال: تأخير بيان التخصيص يوجب الشك فى كل واحد واحد من أفراد العام، هل هو مراد للمتكلم أو لا فلا يعلم منه تكليف أحد بعينه فينتفى التكليف الذى هو غرض الخطاب بخلاف النسخ فإن الكل داخلون إلى أن ينسخ.

الجواب: أن ذلك التخصيص يوجب الشك فى كل واحد على البدل وفى النسخ يوجب الشك فى الجميع إذ يجوز فى كل زمان النسخ عن الجميع وعدم بقاء التكليف فكان النسخ أجدر بأن يمنع من التخصيص فيكون تجويزه فى التخصيص دون النسخ قولاً باطلاً.

التفتازانى

قوله: (كان عبد الجبار) لم يلاحظ الشارح المحقق فى هذا المقام كلام الآمدى ففسر مذهب الجبائى على خلاف ما هو المشهور عنه وظن أن للقاضى عبد الجبار مذهبًا آخر والحق أن مذهبه مذهب الجبائى إلا أن ما ذكر فى هذا المقام كلامه خاصة يتضح جميع ذلك بإيراد ملخص كلام الآمدى فى هذا المقام قال ذهب الجبائى وابنه القاضى عبد الجبار إلى جواز تأخير بيان النسخ دون غيره ويرد عليهم أنه لو امتنع تأخير البيان فإما لذاته وهو باطل وإما لغيره وليس سوى جهل المكلف بالمراد إذ لا يحصل من البيان إلا العلم به فيلزم أن يمتنع تأخير بيان النسخ لما فيه من الجهل بمراد الكلام الدال على التكرار ثم قال واعترض القاضى عبد الجبار قائلاً الفرق بين تأخير بيان النسخ وتأخير بيان المجمل هو أن الأول مما لا يخل بالتمكن من الفعل فى وقته بخلاف تأخير بيان صفة العبادة، فإنه لا يتأتى منه فعل العبادة فى وقتها للجهل بصفتها والفرق بين تأخير بيان تخصيص العموم وتأخير بيان النسخ من وجهين الأول: إن الطلب المطلق الذى أريد نسخه معلوم أن حكمه مرتفع لعلمنا بانقطاع التكليف ولا كذلك المخصوص الثانى أن تأخير بيان تخصيص العموم مع تجويز إخراج بعض الأشخاص منه من غير تعيين يوجب الشك فى كل من المكلفين هل هو مراد أم لا بخلاف تأخير بيان النسخ ثم أجاب الآمدى عن الأول والثالث بما فى المتن وعن الثانى بأن العلم بالارتفاع والانقطاع مما يعم التخصيص والنسخ، ثم قال ومن السنة الخاصة بالمجمل أنه لا فرق بين الخطاب بالمجمل والخطاب بلغة يضعها المخاطب مع نفسه من غير بيان وهذا ما بينه المحقق بطريق السؤال والجواب ونبه عليه المصنِّفُ بقوله ثم يبين مراده ثم أجاب عنه بما فى الكتاب، ومعنى يطيع ويعصى بالعزم أى على الفعل والترك وقد سقط لفظة وتركه من بعض نسخ الشرح فيحتمل أن يكون المراد بفعله أعم من الإتيان بالمأمور به والكف عنه أو المراد أنه بالعزم على فعله يطيع فى الواجب ويعصى فى المحرم وقد ظهر بما ذكرنا وجه ما وقع فى المتن أوّلاً لفظ قالوا، وثانيًا لفظ قال، وأن ما ذكره المحقق من قالوا أوّلاً، وقالوا ثانيًا، ليس على ما ينبغى وأن ما ذكره العلامة من أن المصنِّف لو لم يوسط شبهة ما نفى تأخير بيان المجمل بين قولى عبد الجبار لكان أحسن حسن.

قوله: (فكان النسخ أجدر) أى أحق من التخصيص بأن يمنع تأخيره فيكون منع التأخير فى التخصيص وتجويزه فى النسخ قولاً باطلاً وما وقع فى الشارح من قوله فيكون تجويزه فى التخصيص دون النسخ قولاً باطلاً قول باطل وجعل ضمير تجويزه للمنع تمادٍ فى الباطل.

الجيزاوى

قوله: (ففسر مذهب الجبائى على خلاف ما هو المشهور عنه) تقدم عن الشارح ما يفيد أن مذهب الجبائى جواز تأخير النسخ وبيان المجمل مطلقًا وغيرهما يجوز تأخير البيان التفصيلى دون الإجمالى وهو خلاف ما صرح به الآمدى من أن الجبائى كالقاضى عبد الجبار وأنه يجوز تأخير النسخ دون غيره مطلقًا.

قوله: (معلوم أن حكمه مرتفع... إلخ) لا معنى لذلك قبل النسخ إذ لا علم وبعده العلم حاصل وكذا التخصيص ويظهر أن مراده الارتفاع والعلم بالانقطاع بعد ورود الناسخ وأما التخصيص بعد التعميم فإنما علم به الدفع لا الرفع، ويدفع بما أجاب به الآمدى بعد بأنه لا فرق بينهما فى المعنى وقوله ثم قال: ومن الشبه الخاصة بالمجمل القائل هو الآمدى والشبهة من الجبائى وابنه وعبد الجبار وقوله: وقد ظهر بما ذكرنا وجه ما وقع فى المتن أولاً لفظ قالوا أى لأنه من الشبه الواردة من الجميع وقوله وثانيًا لفظ قال أى لأن ذلك اعتراض القاضى عبد الجبار وقوله: وإن ما ذكره المحقق. . . إلخ. أجيب عنه بأنه نسبه إلى الجميع لأن قول رئيس قوم يصح أن ينسب له ولهم ولذا قال: كان عبد الجبار ومتابعوه وقوله لو لم يوسط شبهة مانعى تأخير بيان المحل أى التى ذكرها المصنف بقوله قالوا لو جاز. . . إلخ. وقوله حسن رد بأن الشبه الثلاث يصح نسبتها لعبد الجبار فلا توسط بشىء ليس له وفيه أنه حينئذ كان حق المصنف أن يقول عبد الجبار ومتابعوه ولا يفرده بالقول فى الأول والأخير.

قال: (مسألة: المختار على المنع جوازاً تأخيره ﷺ تبليغ الحكم إلى وقت الحاجة للقطع بأنه لا يلزم منه محال ولعل فيه مصلحة. قالوا: ﴿بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ [المائدة:٦٧]**، وأجيب بعد كونه للوجوب والفور أنه للقرآن).**

أقول: إذا قلنا بجواز تأخير البيان بعد تبليغ الحكم إلى المكلف مجملاً فتأخير تبليغ الرسول عليه الصلاة والسلام الحكم إلى وقت الحاجة أجدر بالجواز إذ لا يلزم منه شيء مما كان يلزم فى تأخير البيان من المفاسد، وأما على تقدير منعنا لتأخير البيان فقد اختلف فيه، والمختار جوازه، لنا القطع بأنه لا يلزم منه محال لذاته ولو صرح به لم يمتنع ولعله أوجب عليه المصلحة فى التأخير.

قالوا: قال الله تعالى: ﴿بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾، والأمر للوجوب، وهو للفور وإلا لم يفد فائدة جديدة لأن وجوب التبليغ فى الجملة ضرورى يقضى به العقل.

الجواب: بعد تسليم أن الأمر للوجوب، بانتفاء التجوّز وأنه على الفور، لأنه خلاف المختار وما ذكرتموه ضعيف لجواز تقوية ما علم بالعقل بالنقل أن هذا الأمر ظاهر فى تبليغ لفظ القرآن لا فى كل الأحكام.

التفتازانى

قوله: (وهو للفور) أى هذا الأمر الذى هو بلغ للفور لتظهر له فائدة وإن لم يكن مطلق الأمر للفور وأشار فى الجواب بقوله بانتفاء التجوز إلا أنا لا نمنع كون الأمر للوجوب على ما فى شرح العلامة بل نمنع كون هذا الأمر على حقيقته التى هى الوجوب ونمنع كونه للفور بما ذكرتم من الدليل لجواز أن لا يكون للفور ويفيد تأيد الفعل بالنقل وبهذا يظهر أن قوله لأنه خلاف المختار ليس على ما ينبغى لأن ذلك فى مطلق الأمر.

قال: (مسألة: المختار على المنع جواز تأخير إسماع المخصص الموجود لنا أنه أقرب من تأخيره مع العدم وأيضًا فإن فاطمة رضى الله عنها سمعت: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾، [النساء:١١]، ولم تسمع: «نحن معاشر الأنبياء..»، وسمعوا قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة:٥]، ولم يسمع الأكثر: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» إلا بعد حين).

أقول: إذا جوّزنا تأخير البيان وعدمه إلى وقت الحاجة فجواز إسماع العام للداخل تحت العموم مع عدم إسماع المخصص له، إلى وقت الحاجة أجدر بالجواز لأن عدم الإسماع أسهل من العدم وأما بناء على المنع من تأخير البيان فقد اختلف فيه والمختار جوازه.

لنا: أن تأخير إسماعه مع وجوده أقرب من تأخيره مع عدمه وقد بينا جواز ذلك وأنت تعلم أن ذلك لا يستقيم على المنع فليحمل كلامه على النزاع إنما هو المانع وقد أثبتنا معه الأبعد فالأقرب أجدر.

ولنا أيضًا: أن ذلك لو لم يجز لم يقع وقد وقع، فمنه: أن فاطمة رضى الله عنها سمعت قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النسا:١١]، وهو عام ولم تسمع مخصصه، وهو قوله ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث»(*) إلا بعد حين.

ومنه: أن الصحابة سمعوا قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ [التوبة:٣٦]، وهو عام ولم يسمعوا مخصصه وهو قوله ﷺ في المجوس: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»(**) إلا بعد حين.

التفتازاني

قوله: (وعدمه) أى عدم البيان وقوله للداخل مفعول ثان للإسماع والمراد به المكلف الذى شمله العام وضمير له للداخل وضمير فيه لجواز الإسماع وضمير إسماعه ووجوده للمخصص وضمير تأخيره لإسماعه.

(*) أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه (٥/ ٤٧٢) (ح ٩٧٧٤)، وانظر: فتح البارى (١٢/ ٨).

(**) أخرجه البيهقى فى الكبرى (٩/ ١٨٩) والشافعى فى مسنده (١/ ٢٠٩)، والإمام مالك فى الموطأ (١/ ٢٧٨) (ح ٦١٦)، وابن أبى شيبة فى مصنفه (٢/ ٤٣٥) (ح ١٠٧٦٥)، وعبد الرزاق فى مصنفه (٦/ ٦٩) (ح ٢٥/ ١٠٠)، والشاشى فى مسنده (١/ ٢٨٨) (ح ٢٥٧)، والبزار فى مسنده (٣/ ٢٦٥) (ح ١٠٥٦).

قوله: (وأنت تعلم) يعنى إذا بنى الكلام على منع تأخير البيان وجعل النزاع فيما بين المانعين منه لم يستقم هذا الاستدلال أصلاً لأنهم لا يقولون بجواز تأخير البيان مع عدمه فيجب أن يحمل كلام المصنِّف على أنه نزاع مع من يمنع تأخير البيان بمعنى نحن نقول بجواز إسماع العام دون المخصص ونثبت ذلك بأنا أثبتنا على المانعين جواز تأخير إسماع المخصص مع عدمه فمع وجوده أولى لأنه مما يمكن أن يسمع فى الجملة.

قال: (مسألة: المختار على التجويز جواز بعض دون بعض، لنا أن المشركين بين فيه الذمى ثم العبد ثم المرأة بتدريج وآية الميراث بين عليه الصلاة والسلام الكافر والقاتل بتدريج. قالوا: يوهم الوجوب فى الباقى وهو تخييل قلنا إذا جاز إيهام الجميع فبعضه أولى).

أقول: إذا منعنا تأخير المخصص مثلاً فلا يجوز ذكر بعض المخصصات دون بعض ضرورة، وأما إذا جوّزناه فهل يجوز ذلك أو يجب إذا ذكر بعض أن يذكر الجميع فيه خلاف والمختار الجواز لنا أن قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، بين فيه إخراج أهل الذمة ثم العبد ثم المرأة بالتدريج وكذا فى آية السرقة والميراث وغيرهما، قالوا: تخصيص البعض يوهم وجوب الاستعمال فى الباقى وأنه تخييل فيمتنع من الشارع.

الجواب: لا نسلم امتناعه منه وأن العموم مع تأخير البيان يوهم وجوب الاستعمال فى جميع ما أخرج وهذا يوهم وجوب استعماله فى بعضه وإذا جاز إيهام الجميع فإيهام البعض أولى بالجواز.

قال: (مسألة: يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص إجماعًا، والأكثر يكفى بحيث يغلب انتفاؤه، القاضى: لا بد من القطع بانتفائه وكذلك كل دليل مع معارضه، لنا لو اشترط القطع لبطل العلم بالأكثر، قالوا: ما كثر البحث فيه تفيد العادة القطع وإلا فبحث المجتهد يفيده لأنه لو أريد لاطلع عليه ومنعًا وأسند بأنه قد يجد ما يرجع إليه).

أقول: نقل المصنِّفُ أن العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع إجماعًا ثم اختلفوا فى مبلغ البحث فقال الأكثر يكفى بحث يغلب على النفس ظن انتفاء المخصص، وقال القاضى: لا يكفى ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه، وهذا الخلاف لا يختص بهذه المسألة بل كل دليل مع معارضه كذلك لنا لو اشترط القطع لبطل العمل بأكثر العمومات المعمول بها، اتفاقًا إذ القطع لا سبيل إليه والغاية عدم الوجدان.

قالوا: إن كانت المسألة مما كثر فيها البحث قطعًا ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه إذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعًا وإن لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد يوجب القطع بانتفائه لأنه لو أريد بالعام الخاص

لاطلع عليه إذ الحكم مع عدم اطلاعه على المخصص هو العموم قطعًا.

الجواب: منع المقدمتين وهو العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد وأسند بأنه كثيرًا ما يبحث أو يبحث فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر.

التفتازاني

قوله: (نقل المصنِّف) يشير إلى أن الصيرفى مخالف فلا إجماع لكن ذكر الشارح العلامة أن مراده أنه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزمًا ثم إن لم يبين الخصوص فذاك وإلا تغير الاعتقاد صرح بذلك إمام الحرمين، ثم قال: وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وإنما هو قول صدر عن غباوة واستمرار فى عناد، وقال الإمام الغزالى لا خلاف فى أنه لا تجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص لأن شرط دلالة العام انتفاء المخصص وكذا كل دليل يمكن أن يكون له معارض فهو إنما يكون دليلاً بشرط السلامة عن المعارضة فلا بد من معرفة الشرط وبهذا يظهر أن معنى قوله وكذلك كل دليل مع معارضه أنه يمتنع العمل به قبل البحث عن المعارض وأنه يكفى غلبة الظن عندنا ويشترط القطع عند القاضى.

قوله: (لاطلع عليه) أى لكان من المتكلم إطلاع للمخاطب على أنه أريد بالعام الخاص لأن حكم العام مع عدم إطلاعه المخاطب على المخصص عموم قطعًا بحيث لا يحتمل الخصوص إذ لا معنى للتخصيص سوى نصب دليل يفيد الإطلاع على قصر العام على البعض.

قوله: (كثيرًا ما يبحث) على لفظ المبنى للمفعول أى تكون المسألة مما كثر فيها البحث أو يبحث على لفظ المبنى للفاعل أى المجتهد.

الجيزاوى

قوله: (إن مراده) أى الصيرفى وقوله قبل وقت العمل... إلخ. أى وهذا لا ينافى أنه فى وقت العمل يجب البحث قبل المخصص.

قوله: (وهذا غير معدود... إلخ) أى لأن الاعتقاد المذكور لا نزاع فيه.

(الظاهر والمؤول)

قال: (الظاهر والمؤوّل؛ الظاهر: الواضح، وفى الاصطلاح: ما دل دلالة ظنية، إما بالوضع كالأسد أو بالعرف كالغائط والتأويل من آل يؤول أى رجع، وفى الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وإن أردت الصحيح زدت بدليل يصيره راجحًا، الغزالى: احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من الظاهر، ويرد أن الاحتمال ليس بتأويل بل شرط وعلى عكسه التأويل المقطوع به).

أقول: من أقسام المتن: الظاهر والمؤوّل، فالظاهر فى اللغة هو: الواضح ومنه الظهر، وفى الاصطلاح: ما دل على معنى دلالة ظنية وعلى هذا فالنص وهو ما دل دلالة قطعية قسيم له وقد يفسر بأنه ما دل دلالة واضحة فيكون قسمًا منه ثم دلالته الظنية إما بالوضع كالأسد للحيوان المفترس، وإما بعرف الاستعمال كالغائط للخارج المستقذر إذ غلب فيه بعد أن كان فى الأصل للمكان المطمئن من الأرض، والتأويل مشتق من آل يؤول إذا رجع، تقول: آل الأمر إلى كذا، أى: رجع إليه، ومآل الأمر مرجعه، وفى الاصطلاح: حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وهذا يتناول التأويل الصحيح والفاسد فإن أردت تعريف التأويل الصحيح زدت فى الحد بدليل يصيره راجحًا لأنه بلا دليل، أو مع دليل مرجوح أو مساوٍ فاسد، وقال الغزالى: التأويل احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذى دل عليه الظاهر وهو ضعيف إذ يرد عليه أن الاحتمال ليس بتأويل، إنما التأويل هو الحمل عليه والاحتمال شرط له إذ لا يصح حمل اللفظ على ما لا يحتمله ويرد على عكسه التأويل المقطوع به فإنه تأويل ولا يصدق عليه الحد إذ لا يعضده دليل يصير به أغلب على الظن بل دليل يفيد القطع، وهو ضد الظن.

التفتازانى

قوله: (دلالة ظنية) يخرج النص لكون دلالته قطعية والمجمل والمؤوّل لكون دلالتهما متساوية ومرجوحة فظاهر كلام المصنِّف أن قوله: إما بالوضع أو بالعرف من تمام الحد احترازًا عن المجاز وبه صرح الآمدى وكلام الشارح مشعر بأنه تقسيم للدلالة بعد تمام الحد فيدخل المجاز وهذا أقرب.

قوله: (وقد يفسر) أى الظاهر مما يدل دلالة واضحة فيكون النص قسمًا من الظاهر، لأن الدلالة الواضحة أعم من الظنية والقطعية وكذا المبين يكون أخص منه لأن الدلالة الواضحة لا تقتضى سابقة احتياج إلى البيان.

قوله: (والتأويل) فإن قيل: من أقسام المتن الظاهر والمؤوّل فالمناسب تفسيرهما أو تفسير الظهور والتأويل قلنا: المشهور بحسب الاستعمال هو الظاهر دون الظهور، والتأويل دون المؤوّل ومراد الغزالى بالتأويل المؤوّل إليه أعنى المعنى الذى صرف إليه الظاهر كما فى قوله: التأويل قد يكون قريبًا فيترجح بأدنى مرجح وبالاحتمال المحتمل ومثل هذا شائع فى عبارة القوم وقَيَّد بغلبة الظن لما تقرر عندهم من أن التأويل ظن بالمراد والتفسير قطع به، وفى أصول الحنفية المؤوّل ما ترجح من بعض الوجوه المشترك بغالب الرأى فيندفع الاعتراضان وأضعف منهما اعتراض الآمدى بأنه لا يتناول ما يفيد أصل الظن دون غلبته.

الجيزاوى

قوله: (لكون دلالتهما متساوية ومرجوحة) لف ونشر مرتب وكون دلالة المؤول مرجوحة إنما هو بالنظر إلى مجرد إرادة خلاف الظاهر منه وإن كان لا بد من دليل يجعل هذا الاحتمال أرجح من الظاهر حتى يكون التأويل صحيحًا، ثم خروج المجمل والمؤول مبنى على أن المراد بالدلالة الظنية فى تعريف الظاهر الدلالة الراجحة.

قوله: (وكلام الشارح مشعر... إلخ) أى حيث قال: ثم دلالته الظنية إما بالوضع . . . إلخ.

قوله: (فيدخل المجاز) وعليه فتقسيم الشارح الدلالة الظنية إلى قسمين ليس حاصرًا وبعضهم قال: إن المجاز دلالته على المعنى المجازى مرجوحة فهو خارج.

قوله: (ومراد الغزالى... إلخ) شروع فى دفع الاعتراضين اللذين أوردهما المصنف.

قوله: (وأضعف منهما... إلخ) أى لأنه لا يكفى فى التأويل مجرد الظن.

قال: (وقد يكون قريبًا فيترجح بأدنى مرجح وقد يكون بعيداً فيحتاج إلى الأقوى وقد يكون متعذرًا فيرد، فمن البعيد تأويل الحنفية قوله عليه الصلاة السلام لابن غيلان وقد أسلم على عشر نسوة: «أمسك أربعًا وفارق سائرهن» أى ابتدئ النكاح، أو أمسك الأوائل، فإنه يبعد أن يخاطب بمثله متجدد فى الإسلام من غير بيان مع أنه لم ينقل تجديد قط، وأما تأويلهم قوله عليه الصلاة والسلام لفيروز الديلمى وقد أسلم على أختين: «أمسك أيتهما شئت» فأبعد لقوله أيتهما، ومنها قولهم فى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة:٤]، أى إطعام طعام ستين مسكينًا لأن المقصود دفع الحاجة، وحاجة ستين كحاجة واحد فى ستين يومًا فجعل المعدوم مذكوراً والمذكور معدومًا مع إمكان قصده لفضل الجماعة، وبركتهم وتضافر قلوبهم على الدعاء للمحسن، ومنها قولهم فى: «فى أربعين شاة، شاة» أى قيمة شاة، بما تقدَّم وهو أبعد إذ يلزم أن لا تجب الشاة وكل معنى إذا استنبط من حكم أبطله باطل، ومنها حمل «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل»، على الصغيرة والأمة والمكاتبة، وباطل أى يؤول إليه غالبًا لاعتراض الولى لأنها مالكة لبضعها فكان كبيع سلعة واعتراض الأولياء لدفع نقيصة إن كانت فأبطل ظهور قصد التعميم بتمهيد أصل مع ظهور أى مؤكدة بما وتكرير لفظ البطلان وحمله على نادر بعيد، كاللغز مع إمكان قصده لمنع استقلالها فيما يليق بمحاسن العادات، ومنها حملهم «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» على القضاء والنذر لما ثبت عنده من صحة الصيام بنية من النهار فجعلوه كاللغز فإن صح المانع من الظهور فليطلب أقرب تأويل ومنها حملهم ﴿وَلِذِى الْقُرْبَى﴾ [الأنفال:٤١]، على الفقراء منهم لأن المقصود سد الخلة ولا خلة مع الغنى، فعطلوا لفظ العموم مع ظهور أن القرابة سبب الاستحقاق مع الغنى).

أقول: التأويل ثلاثة أقسام لأنه قد يكون قريبًا فيترجح لقربه بأدنى مرجح وقد يكون بعيدًا فيحتاج لبعده إلى المرجح الأقوى ولا يترجح بالمرجح الأدنى وقد يكون متعذرًا لا يحتمله اللفظ فلا يكون مقبولاً بل يجب رده والحكم ببطلانه وقد عدّ من تأويلات الحنفية عدة وحكم ببعدها فمنها تأويل قوله ﷺ لغيلان ـ وهو الصحيح وفى النسخ لابن غيلان وقد أسلم على عشر نسوة ـ: «أمسك أربعًا وفارق سائرهن»، قالوا: مؤوّل إما بأن أمسك أى ابتدئ النكاح وفارق سائرهن أى

لا تنكحهن وإما بأن أمسك أربعًا أى الأوائل منهن وفارق سائرهن، أى الأواخر، ولذلك يرون وجوب تجديد النكاح إن تزوجهن معًا وإمساك الأربع الأوائل إن تزوجهن مرتبًا، ويرى أنه يمسك فى الصورتين أى أربع شاء بلا تجديد، وجه بعده أن غيلان كان متجدد الإسلام لا يعرف شيئًا من الأحكام حتى يخاطب بغير ظاهر اعتمادًا على سبق علمه ولا شك أنه يبعد خطاب مثله بمثله، هذا مع أنه لم ينقل تجديد قط لا منه ولا من غيره أصلاً مع كثرة إسلام الكفار المتزوِّجين، ولو كان لنقل قطعًا، ومما يشبه ذلك تأويلهم قوله ﷺ لفيروز الديلمى وقد أسلم على أختين: «أمسك أيتهما شئت وفارق الأخرى» بمثل ما مر، وهذا أبعد مما تقدَّم إذ فيه ما مر من وجهى البعد وهو تجديد إسلامه وعدم نقل التجديد ويختص بثالث وهو التصريح بقوله: «أيتهما شئت» فدل على أن الترتيب غير معتبر.

ومنها: تأويلهم قوله تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤]، قالوا: المراد إطعام طعام ستين مسكينًا لأن المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين شخصًا كحاجة واحد فى ستين يومًا، ولا فرق بينهما عقلاً، وجه بعده أنه جعل المعدوم وهو طعام ستين مذكورًا بحسب الإرادة والموجود وهو إطعام ستين مسكينًا عدمًا بحسب الإرادة مع إمكان أن يكون المذكور هو المراد لأنه لا يمكن أن يقصد إطعام الستين دون واحد فى ستين يومًا لفضل الجماعة وبركتهم وتضافر قلوبهم على الدعاء للمحسن، فيكون أقرب إلى الإجابة ولعل فيهم مستجابًا بخلاف الواحد.

ومنها: تأويلهم قوله: «فى أربعين شاة، شاة»(*). قالوا: المراد قيمة شاة لما تقدَّم أن المقصود دفع الحاجة، والحاجة إلى قيمة الشاة كالحاجة إلى الشاة، وهذا أبعد مما قبله لأنه إذا وجب قيمة الشاة فلا يجب الشاة فيجب أن لا تكون مجزئة وأنها تجزئ اتفاقًا، وأيضًا فيرجع المعنى المستنبط من الحكم، وهو دفع الحاجة المستنبط من إيجاب الشاة على الحكم وهو وجوب الشاة بالإبطال وكل معنى إن استنبط من حكم أبطله فهو باطل، لأنه يوجب بطلان أصله المستلزم لبطلانه فيلزم من صحته اجتماع صحته وبطلانه وأنه محال فينتفى صحته فيكون باطلاً.

(*) أخرجه البيهقى فى الكبرى (٤/ ٨٨) (ح ٧٠٤٦)، وابن ماجه (١/ ٥٧٧) (ح ١٨٠٥)، وابن أبى شيبة فى مصنفه (٢/ ٣٦٦) (ح ٩٩٦٧)، والطبرانى فى الأوسط (٧٥٦٦). وانظر: التلخيص الحبير (٢/ ١٦٣) (٣/ ٩٣).

ومنها: تأويلهم قوله ﷺ: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل»، قالوا: المراد بقوله: «أيما امرأة» إنما هى الصغيرة والأمة والمكاتبة، وبقوله: «فنكاحها باطل» أنه يؤول إلى البطلان غالبًا لاعتراض الولى عليه وإنما قلنا: المراد ذلك لأن المرأة غير من ذكرنا مالكة لبضعها ورضاها هو المعتبر فيصح كبيع سلعة تملكها، فإن قيل فكان ينبغى أن لا يجوز للولى الاعتراض كـ «فى بيع السلعة»، قلنا اعتراض الأولياء ههنا لدفع نقيصة إن كانت فإن الشهوة مع قصور النظر مظنة للوقوع فيها فإذا علم عدمها بعدم اعتراض الولى فقد حصل المقصود ولا يأتى مثله فى السلعة ووجه بعده أنه أبطل ظهور قصد النبى عليه الصلاة والسلام التعميم فى كل امرأة بتمهيد أصل من الأصول، فإن واضعى القواعد إذا ذكروا حكمًا بلا تفصيل يفهم منه قصدهم العموم وجعل ذلك قاعدة كلية وإن لم يكن اللفظ صريحًا فى العموم فكيف واللفظ صريح فى العموم وهو: أى، وأيما من صيغ العموم سيما وهى مؤكدة بما فحمله على النادر وهى الصغيرة والأمة والمكاتبة، ثم حمل قوله: «باطل باطل باطل» بتكرير لفظ البطلان ثلاث مرات تأكيدًا يؤتى به نفيًا لاحتمال السهو والتجوّز على نادر أيضًا، وهو مصيره إلى البطلان عند اعتراض الولى لنقيصة إن كانت لا شك أنه بعيد ينزل منزلة اللغز، ولذلك لو قال: السيد لعبده أكرم أيما امرأة لقيتها ثم قال أردت المكاتبة عدّ لغزًا، هذا مع إمكان قصد تعميمه ويكون الغرض منع استقلال المرأة عن نهوضها بنفسها بما لا يليق بمحاسن العادات، نهوضها به بنفسها ولا شك أن نكاح نفسها من هذا القبيل يشهد به العرف ولا يمكن إنكاره.

ومنها: تأويلهم قوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»، قالوا: هو محمول على قضاء الصوم ونذره، وإنما حملوه عليه لما ثبت عندهم من صحة الصيام بينة من النهار، ووجه بعده أنهم حملوه على النادر فصار أيضًا كاللغز فإن صح المانع من الحمل على الظاهر وهو ما زعموه دليلاً على صحة الصيام بنية من النهار فينبغى أن يطلب له أقرب تأويل مثل نفى الفضيلة.

ومنها: تأويلهم قوله تعالى: ﴿وَلِذِى الْقُرْبَى﴾ [الأنفال: ٤١]، فحملوه على الفقراء منهم لأن المقصود منه سد الخلة ولا خلة مع الغنى، ووجه بعده: أنهم عطلوا لفظ العموم مع ظهور أن القرابة ولو مع الغنى سبب مناسب للاستحقاق.

التفتازانى

قوله: (وهو الصحيح) إذ ليس فى أسامى الصحابة ابن غيلان، وإنما هو غيلان ابن سلمة بن شرحبيل الثقفى أسلم يوم الطائف وعنده عشر نسوة، كذا فى الاستيعاب وغيره من الكتب المعتبرة.

قوله: (لا منه ولا من غيره) نفى لما ذهب إليه الشارحون من أن المراد أنه لم ينقل أن غيلان جدد النكاح.

قوله: (وتضافر قلوبهم) بالضاد المعجمة هو التعاون والظاء من غلط الناسخ.

قوله: (على الحكم وبالإبطال) متعلق بـ «يرجع» والبارز من أبطله يرجع إلى حكم والمستتر وباقى الضمائر إلى معنى وضمير أنه إلى الاجتماع والغرض من هذا التطويل جعل قوله: وكل معنى إلخ وجهًا آخر فى البعد لا كما زعم الشارحون أنه من تتمة الأول بمعنى أن كل فرع إذا استنبط من أصل أبطل ذلك الفرع ذلك الأصل فهو باطل وذلك لأن مجرد مخالفة الإجماع مستقل بإبطال التأويل، لكن لا يخفى أن عدم وجوب الشاة لا يستلزم عدم إجزائها ليلزم مخالفة الإجماع وأن الحكم على تقدير هذا التأويل ليس وجوب الشاة بل قيمتها والعلة المستنبطة إنما تبطل وجوب الشاة، نعم لو قيل إنها تبطل وجوب القيمة الذى هو حكمها بناء على إجزاء الشاة واندفاع الشاة بها أيضًا لكان شيئًا لكن كلام الحنفية أن الواجب هو الشاة صورة أو معنًى، وأن التعليل يدفع الحاجة وإنجاز وعد رزق الفقراء إنما هو لإبطال قيد الشاة وتغيير وصف المنصوص أعنى الشاة صور ومعنى وذلك ثابت بضرورة النص أعنى قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]، على ما بين فى موضعه.

قوله: (قالوا: المراد بقوله أيما امرأة) ظاهر سوق كلام الشارح خصوصًا قوله: فحمله على نادر ثم حمل قوله... إلخ، مشعر بأنهم محتاجون إلى التأويل فى الموضعين حتى إن نكاح الصغيرة نفسها ليس بباطل بل يؤول إلى البطلان وليس كذلك بل المراد أنهم يؤوّلون: «أيما امرأة..» بالصغيرة، والأمة، والمكاتبة، والمجنونة، ليكون باطل على حقيقته، أو يؤوّلون الباطل بما يؤول إلى البطلان ليكون أيما امرأة على عمومه ثم إن اعتراض الولى فى نكاح الحرة المكلفة نفسها إنما يكون فى غير الكفء والغبن الفاحش فى المهر وهو المعنى بالنقيصة ولا يخفى

أنه ليس بغالب فقوله: يؤول إلى البطلان غالبًا ليس على ما ينبغى واعلم أنه إذا حمل الباطل على ما يؤول إليه وجب تخصيص: أيما امرأة بغير الصغيرة والأمة ونحوهما مما يبطل نكاحها حقيقة لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

قوله: (قصد النبى عليه السلام التعميم إلخ)، يعنى لما وقع فى بعض الشروح أن قوله تمهيد أصل متعلق بظهور على معنى أنه أبطل ظهور قصد العموم بسبب تمهيد أصل هو وضع الألفاظ العامة.

قوله: (وأيما من صيغ العموم) الظاهر وأنها فحمله مبتدأ خبره لا شك أنه بعيد وفيه إشارة إلى أن قول المصنِّف: فحمله على نادر إشارة إلى التأويلين جميعًا وأنه مبتدأ خبره قوله: بعيد وكاللغز حال أو خبر بعد خبر وفى بعض الشروح أنه على لفظ الفعل عطفًا على أبطل وبعيد وكاللغز صفتان لنادر أى حمل التأويل أو القائل به الحديث على نادر بعيد بمنزلة اللغز لخفائه وبعده عن الفهم.

قوله: (عن نهوضها) متعلق باستقلال ولا يخفى ما فيه من النبوة إذ لا يقال منعت استقلال الرجل عن فعل كذا بل منعته عن الاستقلال به أو منعت استقلاله به، وكأنه وقع فى نسخة الشارح: فيما لا يليق، وفى جميع النسخ: فيما يليق؛ أى فى الأمر الذى يليق بمحاسن العادات منع الاستقلال فيه.

الجيزاوى

المصنف: (وقد يكون متعذرًا) رد بأنه لا تأويل فلا معنى حينئذ لجعله قسمًا من التأويل.

المصنف: (أى ابتدئ النكاح أو أمسك الأوائل) أى مؤول بالحمل على ابتداء النكاح إن تزوجهن معًا وبإمساك الأوائل منهن إن تزوجهن مرتبات، وفى التحرير أن الحق خلاف تأويل الحنفية فى حديث غيلان وفيروز الديلمى وذلك الخلاف هو قول محمد بن الحسن ومالك والشافعى.

المصنف: (لقوله أيتهما) أى فلا يناسب أن الإمساك عند التزوج مرتبًا أن يقال أيتهما نعم إن قيل: إنه محمول على المعية فيؤول امسك بابتد نكاح أيتهما لم يتأت وجه لبعد الأخير.

المصنف: (ومنها قولهم فى قوله: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة:٤]) أى إطعام طعام ستين مسكينًا أجاب الحنفية عن ذلك بأنهم لم يؤولوا بذلك ولم يريدوا تقدير

مضاف بل لفظ الستين على معناه وإنما قيس الواحد فى الستين يومًا على الستين مسكينًا لظهور أن المناط دفع هذا المبلغ فى الحاجات.

المصنف: (**ومنها قولهم: «فى أربعين شاة شاة» أى قيمة شاة**) أجاب الحنفية عنه أيضًا بأن المراد بالقيمة مالية الشاة والمالية موجودة فى الشاة والشاة ذكرت معيار المعرفة الواجب وقوله: وكل معنى استنبط. . . إلخ. مردود بأن المعنى المستنبط ههنا يخرجه من الخصوص إلى العموم لا يبطله.

المصنف: (**ومنها حمل أيما امرأة نكحت نفسها... إلخ**) رد الحنفية ذلك بأن التأويل إنما هو على التنزل وإلا فالحديث ضعيف وعلى تسليم صحته فقد عملوا بما هو أصح منه وهو رواية مسلم: الأيم أحق بنفسها من وليها وهى من لا زوج لها بكرًا أو ثيبًا وليس للولى حق فى نفسها سوى التزويج وهى أحق به منه ويؤيد ذلك إسناد النكاح إليها بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، فإذا صحت مباشرتها للتزوج لحديث مسلم وإشارة قوله تعالى فلا بد، أما التخصيص بالأمة والصغيرة ونظائرهما وتخصيص العام ليس من المحتملات البعيدة وأما التأويل بالأول إلى البطلان.

المصنف: (**على الصغيرة والأمة**) أى على أحدهما أو جميعهما وقول المصنف وباطل حقه أو باطل بأو.

المصنف: (**ومنها حملهم لا صيام لمن لم يبيت... إلخ**) رد ذلك الحنفية بأنهم يؤولون بنفى الكمال أولاً ثم يتنزلون فيؤولون بتخصيص العام.

المصنف: (**والنذر**) أى المطلق.

المصنف: (**فإن صح المانع من الظهور... إلخ**) أما فى النفل فما فى الصحيح عن عائشة رضى الله عنها قالت: قال لى رسول الله ﷺ ذات يوم: هل عندكم شىء فقلت: يا رسول الله ما عندنا شىء فقال: فإنى إذًا صائم وأما فى الفرض ففى أداء الصيام لرمضان حيث ثبتت الرؤية نهارًا، وقد صح أن النبى ﷺ أمر رجلاً من أسلم أن أذن فى الناس أن من أكل فلا يأكل بقية يومه ومن لم يكن أكل فليصم وكان ذلك فى يوم عاشوراء وكان فرضًا أولاً ومثله فى صوم رمضان.

الشارح: (**ويرى أنه يمسك... إلخ**) أى يرى المصنف ومن على شاكلته.

قوله: (**وذلك ثابت بضرورة النص**) أعنى قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ

إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود:٦]، على ما بين فى موضعه أى حيث قيل: إن الله تعالى وعد بإيصال الأرزاق للعبيد كلهم ثم أعطى الأغنياء من المال ولم ينجز فى حق الفقراء ثم أوجب فى أموال الأغنياء حقًا له ثم أحال رزق الفقراء عليه فقد أنجز وعده والرزق أنواع مختلفة من الأكل والشرب واللبس وغيرها ولا يفيها نوع واحد من المال فعلم أن الاستبدال جائز. اهـ. من شرح مسلم الثبوت.

قوله: (حتى إن نكاح الصغيرة نفسها ليس بباطل بل يؤول إلى البطلان وليس كذلك) فيه أن نكاح الصغيرة نفسها عند الحنفية ليس بباطل بل موقوف على إجازة الولى فقوله وليس كذلك ليس كذلك.

قوله: (ليكون باطل على حقيقته) غير صحيح بالنسبة للصغيرة والمكاتبة وصحيح بالنسبة للمجنونة وقوله: على معنى أنه أبطل... إلخ. من تتمة كلام بعض الشروح الذى نفى الشارح المحقق أن يكون كلام المصنف محمولاً عليه بل هو محمول على أن التعميم بتمهيد الأصل من حيث إن واضعى الأصول إذا ذكروا حكمًا بلا تفصيل يفهم منه أن قصدهم العموم.

قال: (وعدّ بعضهم حمل مالك ﴿إنما الصدقات للفقراء..﴾ إلى آخرها على بيان المصرف، من ذلك وليس منه لأن سياق الآية قبلها من الرد على لمزهم فى المعطين ورضاهم فى إعطائهم وسخطهم فى منعهم يدل عليه).

أقول: حمل مالك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ...﴾ [التوبة: ٦٠]، الآية على أنه لبيان المصرف لا للاستحقاق، فعدّه بعض العلماء من ذلك أى من التأويلات البعيدة لكون اللازم ظاهرًا فى الملكية، فقال المصنِّفُ ليس منه لأن سياق الآية قبلها، وهو الرد على لمزهم وطعنهم فى المعطين ورضاهم عنهم إذا أعطوهم وسخطهم عليهم إذا منعوهم اقتضى بيان المصرف لئلا يتوهم فى المعطين أنهم مختارون فى الإعطاء والمنع فيندفع اللمز فدل أن ذلك هو المراد، وقد يقال: إن ذلك يحصل ببيان الاستحقاق أيضًا فلا يصلح صارفًا عن الظاهر.

التفتازانى

قوله: (لبيان المصرف) حتى يجوز الصرف إلى صنف واحد لا للاستحقاق حتى يجب الصرف إلى جميع الأصناف فعده بعض العلماء كإمام الحرمين وغيره من التأويلات البعيدة لأن الآية ظاهرة فى استحقاق جميع الأصناف ووجوب الاستيعاب حيث أضاف الصدقات إليهم بلام الملك وعطف البعض بلام التشريك وقال الإمام الغزالى: وليس كذلك لأن قوله: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ﴾ [التوبة: ٦٠] عطف على قوله: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ﴾ [التوبة: ٥٨] إلى قوله: ﴿رَاغِبُونَ﴾ [التوبة: ٥٩]، أى منضم إليه متعلق به بمعنى أن طمعهم فى الزكاة مع خلوهم عن شرط الاستحقاق باطل، ثم عدّ شرط الاستحقاق ليبين من يجوز صرف الزكاة إليه، فهذا محتمل فإن منعه الشافعى فللقصور فى دليل التأويل لا لانتفاء الاحتمال وقال الآمدى: إن سلمنا أنه لبيان المصرف فلا نسلم أنه لا مقصود سواه فليكن الاستحقاق بصفة التشريك أيضًا مقصودًا عملاً بظاهر اللفظ.

الجيزاوى

الشارح: (وقد يقال: إن ذلك حاصل ببيان الاستحقاق أيضًا) يعنى أن السياق يجامع الظاهر الذى هو جعل اللام للملك وأن المستحقين هم الأصناف المذكورة وقوله: وقال الإمام الغزالى وليس كذلك عبارته فى المستصفى مسألة يقرب مما ذكرنا تأويل الآية فى مسألة أصناف الزكاة فقال قوم: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ

لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا...﴾ [التوبة: ٦٠]، الآية نص فى التشريك فالصرف إلى واحد إبطال له وليس كذلك عندنا بل هو عطف على قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِن لَّمْ يُعْطَوْا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ ﴿٥٨﴾ وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا...﴾ [التوبة: ٥٨، ٥٩]، إلى قوله: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ﴾ [التوبة: ٦٠]، يعنى أن طمعهم فى الزكاة مع خلوهم عن شرط الاستحقاق باطل ثم عدد شروط الاستحقاق ليعين مصرف الزكاة ومن يجوز صرف الزكاة إليه فهذا محتمل فإن منعه الشافعى فللقصور فى التأويل لا لانتفاء الاحتمال فهذا وأمثاله ينبغى أن يسمى نصًا بالوضع الأول أو الثالث أما بالوضع الثانى فلا. اهـ. فالغزالى يرد كون الآية نصًا فى الاستحقاق ولا يرد كونها ظاهرة فيه خلافًا لما يوهمه كلام المحشى وقول الغزالى: أن يسمى نصابًا لوضع الأول... إلخ. قد ذكر الغزالى فى هذا المقام قبل ذلك أن النص يطلق بإطلاقات ثلاثة الأول: اللفظ الذى يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب نص وظاهر الثانى: ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً الثالث: ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول.

قوله: (فلا نسلم أنه لا مقصود سواه) أى حتى يجزى الصرف لواحد من صنف من الأصناف.

(المنطوق والمفهوم)

قال: (المنطوق والمفهوم الدلالة: منطوق وهو ما دل عليه اللفظ فى محل النطق، والمفهوم بخلافه أى لا فى محل النطق).

أقول: ومن أقسام المتن: المنطوق والمفهوم، وذلك أن اللفظ إذا اعتبر بحسب دلالته فقد تكون دلالته بالمنطوق وبالمفهوم، فالمنطوق ما دل عليه اللفظ، فى محل النطق أى يكون حكمًا للمذكور وحالاً من أحواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به أو لا والمفهوم بخلافه، وهو ما دل لا فى محل النطق بأن يكون حكمًا لغير المذكور وحالاً من أحواله وما ههنا مصدرية لتصلح قسمًا للدلالة.

التفتازانى

قوله: (وما ههنا مصدرية) هذا وإن كان مصححًا لكون المنطوق والمفهوم من أقسام الدلالة لكنه يحوج إلى تكلف عظيم فى تصحيح عبارات القوم لكونها صريحة فى كونها من أقسام المدلول كما قال الآمدى: المنطوق ما فهم من اللفظ قطعًا فى محل النطق والمفهوم ما فهم من اللفظ فى غير محل النطق فعلى ما ذكره الشارح المنطوق أن يدل اللفظ على معنى فى محل النطق واسم كان فى قوله أى يكون ضمير ذلك المعنى والمفهوم أن يدل اللفظ على معنى لا فى محل النطق بأن يكون ذلك المعنى حكمًا لغير المذكور والمنطوق الصريح ما وضع اللفظ له أى دلالة اللفظ على ما وضع له بالاستقلال أو بمشاركة الغير فيشمل المطابقة والتضمن وغير الصريح دلالة اللفظ على ما لم يوضع له وقوله: سواء ذكر ذلك الحكم أو لا ليعم الصريح وغير الصريح فإن الحكم فيه وإن لم يذكر ولم ينطق به لكنه من أحوال المذكور وأحكامه على ما سيجىء من الأمثلة فدلالة: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، على تحريم التأفيف منطوق صريح وعلى تحريم الضرب مفهوم، ودلالة: «تمكث إحداهن شطر دهرها لا تصلى» على أن أكثر الحيض وأقل الطهر خمسة عشر يومًا، منطوق غير صريح والفرق بين المفهوم وغير الصريح من المنطوق محل نظر.

الجيزاوى

المصنف: (وهو ما دل عليه اللفظ فى محل النطق) الضمير فى «عليه» راجع للمدلول المأخوذ من دل بناء على جعل «ما» مصدرية والمراد بالمدلول على ما شرح عليه العضد: الحكم والمراد بمحل النطق متعلق الحكم ومعنى كونه محل النطق أنه نطق باسمه والمعنى أن المنطوق دلالة اللفظ على حكم الشىء ذكر اسمه سواء ذكر ذلك الحكم كما فى قولك: تجب الزكاة فى الغنم السائمة فالحكم هو وجوب الزكاة قد ذكر ومحله وهو الغنم السائمة قد ذكر اسمه مطابقة أو لم يذكر الحكم كما إذا قيل: هل فى الغنم السائمة زكاة؟ فقال: فى الغنم السائمة فوجوب الزكاة ليس مذكوراً استغناء عن ذكره بالسؤال، لكن المحل وهو الغنم السائمة مذكور فمدار دلالة المنطوق على ذكر محل المحكم إلا أنه إن ذكر مطابقة أو تضمنًا فهو دلالة المنطوق الصريح، وإن ذكر التزامًا كما فى الاقتضاء والإشارة والإيماء فهو المنطوق غير الصريح ودرج ابن السبكى على أن المنطوق اسم للمعنى سواء كان حكمًا أو غيره وجعل المنطوق خاصًا بصريح وأما الاقتضاء وما معه فمن توابع المنطوق، ودرج الآمدى على أن الاقتضاء وما معه ليست من المنطوق ولا من المفهوم بل قسم ثالث وعلى ما درج عليه ابن السبكى والآمدى من أن المنطوق اسم للمعنى لا للدلالة كما لابن الحاجب، فمعنى قوله فى محل النطق فى مقام إيراد اللفظ الدال على ذلك المعنى أى فى المقام الأحق بالإيراد بأن يكون المعنى مدلولاً للفظ دلالة وضعية مطابقية أو تضمنية.

قوله: (على معنى فى محل النطق) أى على حكم متعلق بمحل نطق باسمه كما تقدم.

قوله: (وما وضع اللفظ له) أى ما وضع اللفظ لمحله يعنى أن يكون محل الحكم دل عليه اللفظ بالوضع بالاستقلال أو بالمشاركة وقوله: دلالة اللفظ على ما لم يوضع له أى على محل لم يوضع له، وقوله: ليعم الصريح وغيره فيه أن الصراحة وغيرها ليست تابعة لذكر الحكم وعدم ذكره بل تابعة لذكر متعلق الحكم وضعًا وعدم ذكره وضعًا بل التزام.

قوله: (وعلى تحريم الضرب مفهوم) إنما كانت الدلالة بالمفهوم لأن الضرب الذى هو محل الحكم غير مذكور فأثبت حكم المنطوق وهو التأفيف للمسكوت

وهو الضرب.

قوله: (والفرق بين المفهوم وغير الصريح من المنطوق محل نظر) جنوح إلى ما قاله البيضاوى من جعله من قبيل المفهوم فيكون فى المنطوق غير الصريح أقوال ثلاثة قيل: إنه من توابع المنطوق وقيل: إنه منطوق غير صريح وقيل: إنه مفهوم واعلم أن تقسيم الدلالة إلى المنطوق والمفهوم اصطلاح الشافعية والمالكية، وأما الحنفية فيقسمون الدلالة أربعة أقسام: دلالة عبارة ودلالة إشارة ودلالة اقتضاء ودلالة دلالة فدلالة اللفظ على المعنى مقصودًا أصليًا أو غير أصلى ولو كان ذلك المعنى مدلولاً التزاميًا دلالة عبارة كدلالة قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة:٢٧٥]، على الحل والحرمة والتفرقة بين البيع والربا فإن الدلالتين دلالة عبارة والدلالة الأولى على معنى مقصود غير أصلى، والثانية على معنى مقصود أصلى ودلالة اللفظ على ما لم يقصد به أصلاً وهو معنى لازم إشارة فهى الدلالة الالتزامية لمعنى لفظ لم يقصد بالسوق ويحتاج الوقوف عليها إلى تأمل كالاختصاص بالوالد نسبًا من قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ [البقرة:٢٢٣]، دون الأم فينفرد بالنفقة ويتبع الولد أباه فى أهليته للإمامة وفى الكفاءة الثابتة للأب ونحو ذلك إلا ما أخرجه الدليل كالحرية والرقية فإنه يتبع فيهما أمه لا أباه ودلالة اللفظ على كون الحكم الذى ثبت للمنطوق للمسكوت لفهم مناطه بمجرد فهم اللغة دلالة الدلالة وتسمى دلالة معنى النص ودلالة اللفظ على مسكوت يتوقف صدق الكلام أو صحته العقلية أو الشرعية عليه دلالة اقتضاء، ولم يذكروا دلالة الإيماء والتنبيه فما سماه الحنفية إشارة واقتضاء جعله ابن الحاجب من المنطوق غير الصريح.

قال: (والأول صريح وهو ما وضع اللفظ له وغير الصريح بخلافه، وهو ما يلزم عنه فإن قصد وتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه فدلالة اقتضاء مثل: «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان»، ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف:٨٢]، وأعتق عبدك عنى على ألف لاستدعائه تقدير الملك لتوقف العتق عليه، وإن لم يتوقف واقترن بحكم لو لم يكن لتعليله كان بعيداً فتنبيه وإيماء كما سيأتى وإن لم يقصد فدلالة إشارة مثل: «النساء ناقصات عقل ودين»، قيل وما نقصان دينهن؟ قال عليه الصلاة والسلام: «تمكث إحداهن شطر دهرها لا تصلى» فليس المقصود بيان أكثر الحيض وأقل الطهر، ولكنه لزم من أن المبالغة فى نقصان دينهم تقتضى ذكر ذلك وكذلك: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً﴾ [الأحقاف:١٥]، مع ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [لقمان:١٤]، وكذلك: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة:١٨٧]، يلزم منه جواز الإصباح جنبًا، ومثله: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ...﴾ [البقرة:١٨٧] إلى ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ﴾ [البقرة:١٨٧]).

أقول: المنطوق ينقسم إلى: صريح وغير صريح فالصريح ما وضع اللفظ له فيدل عليه بالمطابقة أو بالتضمن وغير الصريح بخلافه وهو ما لم يوضع اللفظ له بل يلزم مما وضع له فيدل عليه بالالتزام، وغير الصريح ينقسم إلى: دلالة اقتضاء وإيماء وإشارة، لأنه إما أن يكون مقصودًا للمتكلم أو لا، فإن كان مقصودًا للمتكلم فذلك بحكم الاستقراء قسمان:

أحدهما: أن يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه وتسمى دلالة اقتضاء، أما الصدق فنحو: «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان» ولو لم يقدر المؤاخذة ونحوها لكان كاذبًا لأنهما لم يرفعا، وأما الصحة العقلية فنحو: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف:٨٢]، إذ لو لم يقدر أهل القرية لم يصح عقلاً لأن سؤال القرية لا يصح عقلاً، وأما الصحة الشرعية فنحو قول القائل: أعتق عبدك عنى على ألف، لأنه يستدعى تقدير الملك أى مملكًا لى على ألف لأن العتق بدون الملك لا يصح شرعًا.

وثانيهما: أن يقترن بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدًا فيفهم منه التعليل ويدل عليه وإن لم يصرح به ويسمى تنبيهًا وإيماء وسيأتى فى باب القياس بأقسام مفصلة، وإن لم يكن مقصودًا للمتكلم سمى دلالة إشارة وضرب لها أمثلة، فمنها قوله عليه الصلاة والسلام فى النساء: «إنهن ناقصات عقل ودين» فقيل: وما

نقصان دينهن؟ قال: «تمكث إحداهن شطر دهرها لا تصلى» أى نصف دهرها، فدل على أن أكثر الحيض خمسة عشر يومًا وكذا أقل الطهر، ولا شك أن بيان ذلك غير مقصود لكن يلزم من حيث إنه قصد به المبالغة فى نقصان دينهن، والمبالغة تقتضى ذكر أكثر ما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ترك الصلاة وهو زمان الحيض أكثر من ذلك أو زمان الصلاة وهو زمان الطهر أقل من ذلك لذكره ومنها قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف:١٥]، مع قوله: ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [لقمان:١٤]، علم منهما أن أقل مدة الحمل ستة أشهر ولا شك أنه ليس مقصودًا فى الآيتين بل المقصود فى الأولى بيان حق الوالدة وما تقاسيه من التعب فى الحمل والفصال وفى الثانية بيان أكثر مدة الفصال ولكن يلزم منه ذلك كما ترى، ومنها قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة:١٨٧]، الآية، فإن قوله: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة:١٨٧]، يعلم منه جواز الإصباح جنبًا، وعدم إفساده للصوم، ولا شك أنه لم يقصد فى الآية ولكن لزم من استغراق الليل بالرفث والمباشرة أنه إلى التطهر يكون جنبًا فى جزء من النهار قطعًا.

التفتازانى

قوله: (بحكم الاستقراء) دفع لما ذكره العلامة من أن المصنِّف لما زاد على عدم التوقف قيد الاقتران الذى لم يذكره الآمدى ولا المنتهى بطل الانحصار بخروج ما لا يتوقف عليه ولا يقترن بحكم كذلك من الأقسام.

قوله: (وثانيهما أن يقترن) أى الملفوظ الذى هو مقصود المتكلم بحكم أى وصف لو لم يكن ذلك الحكم أى الوصف لتعليل ذلك المقصود لكان اقترانه به بعيدًا مثل قصة الأعرابى فإنه اقترن الأمر بالإعتاق بالوقاع الذى لو لم يكن هو علة لوجوب الإعتاق لكان بعيدًا وسيصرح المصنِّفُ بهذا المعنى فى باب القياس والشارح بتفسير الحكم بالوصف وقد يتوهم من ظاهر العبارة أن المراد بالحكم هو الإعتاق وبالمقترن الوقاع والمقصود أن المقترن علة للحكم وفساده ظاهر على المتأمل.

قوله: (يعلم منه جواز الإصباح جنبًا) كلام المتن أن فى قوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ﴾ [البقرة:١٨٧] إشارة إلى جواز الإصباح جنبًا لأن الليلة اسم للمجموع فيجوز الجماع فى آخر جزء منها ويلزم الإصباح جنبًا وكذا فى قوله: ﴿فَالآنَ

بَاشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة:١٨٧]، إلى قوله: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ . . ﴾ [البقرة:١٨٧] لأن حل المباشرة إلى الفجر يقتضي ذلك وكلام الشارح قاصر عن هذا التقرير لكن قوله: من استغراق الليل بالرفث والمباشرة لا يخلو عن إشارة إلى الإشارتين فليتأمل.

الجيزاوى

الشارح: (فالصريح ما وضع اللفظ له) أي لمحله على ما علمت وقس ما ماثله.

قال: (ثم المفهوم مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة، فالأول أن يكون المسكوت موافقًا فى الحكم، ويسمى فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، كتحريم الضرب من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء:٢٣]، وكالجزاء بما فوق المثقال من قوله: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [الزلزلة:٧]، وتأدية ما دون القنطار من قوله: ﴿يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران:٧٥]، وعدم الأجر من ﴿لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران:٧٥]، وهو تنبيه بالأدنى فلذلك كان فى غيره أولى، ويعرف بمعرفة المعنى وهو أشد مناسبة فى المسكوت).

أقول: ما ذكرناه أقسام المنطوق، وأما المفهوم فينقسم إلى مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة، لأن حكم غير المذكور إما موافق لحكم المذكور نفيًا وإثباتًا، أو لا: الأول: مفهوم الموافقة وهو أن يكون المسكوت عنه وهو الذى سماه غير محل النطق موافقًا فى الحكم للمذكور وهو ما سماه محل النطق وهذا يسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب وضرب له أمثلة، منها: قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا...﴾ [الإسراء:٢٣]، فعلم من حال التأفيف وهو محل النطق حال الضرب وهو غير محل النطق، مع الاتفاق وهو إثبات الحرمة فيهما. ومنها: قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة:٧]، ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة:٨]، المذكور مثقال ذرة والمسكوت عنه ما فوقه والحكم يتحد وهو الجزاء بهما إذ الرؤية كناية عنه.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران:٧٥]، فعلم منه تأدية ما دون القنطار، وقوله: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران:٧٥]، فعلم منه عدم تأدية ما فوق الدينار. وقوله: وهو تنبيه بالأدنى، أى مفهوم الموافقة تنبيه بالأدنى على الأعلى، فلذلك كان الحكم فى غير المذكور أولى منه فى المذكور فالجزاء بأكثر من المثقال أشد مناسبة منه بالمثقال، والتأدية بالدينار أنسب منه بالقنطار وعدم التأدية بالقنطار أنسب منه بالدينار، ولا يمكن معرفة ذلك أعنى كون الحكم أشد مناسبة للحكم فى المسكوت عنه منه فى المذكور إلا باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم كالإكرام فى منع التأفيف وعدم تضييع الإحسان والإساءة فى الجزاء والأمانة فى أداء القنطار وعدمها فى عدم أداء الدينار.

وقوله: تنبيه بالأدنى، أى بالأدنى وهو الأقل مناسبة على الأعلى وهو الأكثر

مناسبة، وفى المنتهى بالأدنى على الأعلى، أو بالأعلى على الأدنى، ولا يخفى تقريره.

التفتازانى

قوله: (لحن الخطاب) أى معناه، قال الله تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ [محمد: ٣٠]، واللحن قد يطلق على اللغة وعلى الفطنة وعلى الخروج عن الصواب.

قوله: (وهو تنبيه بالأدنى) المذكور فى الأصل أنه تنبيه بالأدنى على الأعلى أو بالأعلى على الأدنى فالأول كالتنبيه بالتأفيف والذرة والدينار على ما فوقها والثانى كالتنبيه بالقنطار على ما دونه وذكر العلامة أنه إنما لم يذكر فى المتن التنبيه بالأعلى على الأدنى اعتمادًا على فهم المتعلم والشارح المحقق جعل التنبيه بالأدنى شاملاً لجميع الصور على ما هو دأبه فى التدقيق وحاصله أنه جعل الأدنى عبارة عن الأقل مناسبة لترتب الحكم عليه والأعلى عن الأكثر مناسبة له فالتأفيف أقل مناسبة بالتحريم من الضرب والذرة أقل مناسبة بالجزاء مما فوقها والقنطار أقل مناسبة بالتأدية مما دونه والدينار أقل مناسبة بعدم التأدية مما فوقه ولكون الأعلى المسكوت عنه أشد مناسبة كان الحكم فيه أولى من المذكور ولهذا احتيج إلى معرفة الحكم وكونه فى المسكوت عنه أشد مناسبة ومبنى هذا الكلام على أنه لا عبرة فى مفهوم الموافقة بالمساواة.

الجيزاوى

المصنف: (ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب) ففحوى الخطاب ولحنه مترادفان على معنى واحد وهو مفهوم الموافقة الأولى كما يدل عليه قوله: وهو تنبيه بالأدنى عن الأعلى وقيل: إن المفهوم الأولوى يسمى فحوى الخطاب، والمساوى لحن الخطاب وعلى الأول ينظر المفهوم المساوى من أى الدلالات هو.

قال: (ومن ثمة قال قوم هو قياس جلى، لنا القطع بذلك لغة قبل شرع القياس، وأيضًا فأصل هذا قد يندرج فى الفرع مثل لا تعطه ذرة فإنها مندرجة فى الذرتين، قالوا: لولا المعنى لما حكم، وأجيب بأنه شرطه لغة ومن ثمة قال به النافى للقياس).

أقول: ومن أجل أن البعدية باعتبار معنى مناسب، قال قوم إنه قياس جلى وأنه غير سديد، لنا أنا قاطعون بإفادة هذه الصيغ لهذه المعانى قبل شرع القياس، وإن من أراد المبالغة قال لا تعطه ذرة وفهم المنع مما فوقها قطعًا مع قطع النظر عن الشرع فلا يكون قياسًا شرعيًا، ولنا أيضًا أن الأصل فى القياس لا يكون مندرجًا فى الفرع إجماعًا وههنا قد يكون مندرجًا مثل لا تعطه ذرة ويدل على عدم إعطاء الأكثر والذرة داخلة فى الأكثر وفى المقدمة الأولى مناقشة، قالوا: لو قطع النظر عن المعنى المشترك المناسب الموجب للحكم وعن كونه آكد فى الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس إلا ذاك.

الجواب: أنه شرط لتناوله لغة لا أنه يثبت به الحكم حتى يكون قياسًا ولذلك إن كل من لا يقول بحجية القياس فهو قائل به، ولو كان قياسًا لما قال النافى للقياس به وقد يقال إن الجلى لم ينكر.

التفتازانى

قوله: (قبل شرع القياس) إشارة إلى أن المراد أنه ليس من القياس الذى جعله الشارح حجة وإلا فلا نزاع فى أنه إلحاق لفرع بأصل لجامع إلا أن ذلك ما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار إلى نظر واجتهاد بخلاف القياس الشرعى.

قوله: (مناقشة) إذ لا إجماع على امتناع قياس الكل على الجزء.

قوله: (إن الجلى لم ينكر) يعنى لا نافى للقياس الجلى الذى يعرف الحكم فيه بطريق الأولى حتى يصح أن يقال أنه قائل هذا المفهوم دون القياس ويجعل هذا حجة على أنه ليس بقياس والحق أن النزاع لفظى.

الجيزاوى

قوله: (والحق أن النزاع لفظى) أى راجع إلى التسمية فمن قال: يسمى قياسًا نظر لمجرد الإلحاق وإن كان الوصف المناسب للحكم شرطًا لتناوله لغة، ومن قال: لا يسمى قياسًا نظر لأن شرط القياس أن لا يكون الوصف الثانى الذى به الإلحاق شرطًا لتناول اللفظ له لغة.

قال: (وقد يكون قطعيًا كالأمثلة وظنيًا كقول الشافعي في كفارة العمد واليمين الغموس).

أقول: مفهوم الموافقة قد يكون قطعيًا وهو إذا كان التعليل بالمعنى وكونه أشد مناسبة للفرع قطعيين كالأمثلة المذكورة، وقد يكون ظنيًا، كما إذا كان أحدهما ظنيًا، كقول الشافعي: إذا كان القتل الخطأ يوجب الكفارة فالعمد أولى، وإذا كان اليمين غير الغموس يوجب الكفارة فالغموس أولى، وإنما قلنا إنه ظني لجواز أن لا يكون المعنى ثمة الزجر الذي هو أشد مناسبة للعمد والغموس بل التدارك والتلافي للمضرة وربما لا يقبلها العمد والغموس لعظمهما.

قال: (مفهوم المخالفة أن يكون المسكوت عنه مخالفًا ويسمى دليل الخطاب وهو أقسام: مفهوم الصفة، ومفهوم الشرط، مثل: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلاتِ حَمْلٍ﴾ [الطلاق:٦]، والغاية مثل: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ﴾ [البقرة:٢٣٠]، والعدد الخاص، مثل ثمانين جلدة وشرطه أن لا تظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت عنه فيكون موافقة ولا خرج مخرج الأغلب، مثل: ﴿اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء:٢٣]، ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾ [البقرة:٢٢٩]، «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها» ولا لسؤال ولا حادثة ولا تقدير جهالة أو خوف أو غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر).

أقول: الثاني من قسمي المفهوم: مفهوم المخالفة، وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفًا للمذكور في الحكم إثباتًا ونفيًا ويسمى دليل الخطاب، وهو أقسام:

الأول: مفهوم الصفة، مثل: «في الغنم السائمة زكاة»، يفهم منه أن ليس في المعلوفة زكاة.

الثاني: مفهوم الشرط، مثل: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق:٦]، يفهم أنهم إن لم يكن أولات حمل فأجلهن بخلافه.

الثالث: مفهوم الغاية، مثل: ﴿فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، مفهومه أنها إذا نكحت زوجًا غيره تحل.

الرابع: مفهوم العدد الخاص، مثل: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]، فيفهم أن الزائد على الثمانين غير واجب.

فهذا ما ذكره ومنه: مفهوم الاستثناء، مثل: لا إله إلا الله، ومفهوم إنما، مثل: «إنما الأعمال بالنيات»، ومفهوم الحصر، مثل: العالم زيد، ثم ذكر أن شرط

مفهوم المخالفة بأقسامه أمور:

الأول: أن لا تظهر أولوية المسكوت عنه، بالحكم، أو مساواته فيه وإلا استلزم ثبوت الحكم فى المسكوت عنه فكان مفهوم موافقة لا مخالفة.

الثانى: أن لا يكون قد خرج مخرج الأغلب المعتاد مثل: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِى فِى حُجُورِكُم﴾ [النساء:٢٣]، فإن الغالب كون الربائب فى الحجور ومن شأنهن ذلك فقيد به لذلك، لا لأن حكم اللاتى لسن فى الحجور بخلافه، ومثل قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة:٢٢٩]، وذلك أن الخلع غالبًا إنما يكون عند خوف أن لا يقوم كل من الزوجين بما أمر الله فلا يفهم منه أن عند عدم الخوف لا يجوز الخلع، ومثل قوله ﷺ: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل»، فإن الغالب أن المرأة إنما تباشر نكاح نفسها عند منع الولى، فلا يفهم منه أنها إذا نكحت نفسها بإذن وليها لم يكن باطلاً.

الثالث: أن لا يكون لسؤال سائل عن المذكور ولا لحادثة خاصة بالمذكور مثل أن يسأل هل فى الغنم السائمة زكاة؟ فيقول فى الغنم السائمة زكاة أو يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة.

الرابع: أن لا يكون هناك تقدير جهالة بحكم المسكوت عنه، وإلا فربما ترك التعرض له لعدم العلم بحاله، ولا يكون خوف يمنع عن ذكر حال المسكوت عنه أو غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر فإن وجه الدلالة فيه أن للصفة فائدة وغير التخصيص بالحكم منتف فيدل عليه فإذا ظهرت فائدة أخرى بطل وجه دلالته عليه.

التفتازانى

قوله: (ومنه) أى من مفهوم المخالفة مفهوم الاستثناء يعنى أنه وإن واقتصر فى هذا المقام على الأربعة لكثرتها وشهرتها لكن له أقسام أخر سنذكرها والمراد بالحصر ما يكون بطريق تقديم الوصف على الموصوف الخاص وجعله مبتدأ والموصوف خبرًا فلا يشمل الاستثناء وإنما ونحو ذلك ولا يخفى أن فى مثل لا إله إلا الله، المفهوم هو أن الله إله، ونفى إلهية الغير منطوق وفى: «إنما الأعمال بالنيات»، والعالم زيد المفهوم نفى أى لا عمل بدون النية ولا عالم غير زيد وأما بعض ما ذكره الآمدى كالتخصيص بالأوصاف التى تطرأ وتزول بالذكر وكمفهوم الاسم

المشتق الدال على الجنس مثل: «لا تبيعوا الطعام بالطعام»، فراجع إلى مفهوم الصفة إذ المراد بها ما هو أعم من النعت النحوى ومما يجب التنبيه له أن المراد بتخصيص الوصف ما يفيد بعض الشيوع وقصر العام على البعض لا مجرد ذكر صفة لموصوف فلا يرد ما يكون لمدح أو ذم أو تأكيد أو نحو ذلك على ما توهمه صاحب التنقيح.

قوله: (فكان مفهوم موافقة) ظاهر فى أنه لا يشترط فى مفهوم الموافقة الأولوية بل تكفى المساواة وقد سبق خلاف ذلك وما ذكره العلامة من أن المراد أنه يكون مفهوم موافقة على تقدير الأولوية وأما على تقدير المساواة فلا مفهوم موافقة ولا مخالفة فبعيد من اللفظ.

قوله: (بغير إذن وليها) هو فى المعنى صفة للنكاح أى نكاحًا غير مقترن بإذن الولى أو للمرأة أى امرأة غير مأذونة من جهة الولى وبالجملة ذكر الإمام فى البرهان أن جميع جهات التخصيص راجعة إلى الصفة فإن المحدود والمعدود موصوفان بعددهما وحدهما والمخصص بالكون فى زمان ومكان موصوف بالاستقرار فيهما.

قوله: (تقدير جهالة) الظاهر ما ذهب إليه المحقق من اعتبار الجهالة أو الخوف فى المتكلم إذ لا اختصاص للمفهوم بكلام الشارح حتى يمنع ذلك فيه إلا أن زيادة لفظة تقدير ربما تشعر بما ذهب إليه جمهور الشارحين من اعتباره فى جانب المخاطب بأن يكون الحكم فى المسكوت معلومًا له وفى المذكور مجهولاً فيحتاج إلى البيان ولم يتعرض العلامة للخوف سوى أن قال فيه نظر وتكلف بعضهم بأن المراد دفع خوف كما إذا قيل للخائف عن ترك الصلاة المفروضة فى أول الوقت يجوز ترك الصلاة المفروضة فى أول الوقت.

الجيزاوى

الشارح: (يفهم أنه إن لم يكن أولات حمل فأجلهن أن يضعن حملهن) الصواب بدل فأجلهن. . . إلخ. فلا إنفاق عليهن.

الشارح: (ولا يكون خوف... إلخ) نحو أن يقول حديث عهد بالإسلام لعبده بحضرة المسلمين تصدق بهذا الدينار على الفقراء المسلمين وهو يريد وغيرهم، وخص المسلمين بالذكر خوفًا من اتهامه بالنفاق.

قوله: (ما يكون بطريق تقديم الوصف) الأولى ما يكون بطريق التقديم مطلقًا وقوله هو أن الله إله الأولى هو أن الله موجود والمنطوق نفى وجود غير الله.

قوله: (كتخصيص الأوصاف... إلخ) نحو فى سائمة الغنم الزكاة فالسائمة فى هذا التركيب وإن لم يكن وصفًا نحويًا فهو وصف معنوى، وقوله التى يطرأ ويزول ربما يتقاضى الذهن طلب سبب التخصيص وإذا لم يجد حمله على انتفاء الحكم.

قوله: (فإن المحدود) أى المغيا بالغاية ثم فى جعل جميع الجهات التخصيص راجعة إلى التخصيص بالصفة نظر لأن بعض من قال بمفهوم الشرط أنكر مفهوم الصفة.

قال: (وأما مفهوم الصفة فقال به الشافعى وأحمد والأشعرى، والإمام وكثير، ونفاه أبو حنيفة والقاضى والغزالى والمعتزلة، البصرى: إن كان للبيان كالسائمة أو للتعليم كالتخالف أو كان ما عدا الصفة داخلاً تحتها كالحكم بالشاهدين وإلا فلا المثبتون، قال أبو عبيد فى لى الواجد يحل عقوبته وعرضه يدل على أن لى من ليس بواجد لا يحل عقوبته، وفى «مطل الغنى ظلم» مثله وقيل له فى قوله عليه الصلاة والسلام: «خير له من أن يمتلئ شعراً» المراد الهجاء، أو هجاء الرسول ﷺ، فقال: لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لأن قليله كذلك فإلزام من تقدير الصفة المفهوم، وقال به الشافعى رحمه الله وهما عالمان بلغة العرب، فالظاهر فهمهما ذلك لغة، قالوا: بنيا على اجتهادهما وأجيب بأن اللغة تثبت بقول الأئمة من أهل اللغة، ولا يقدح فيها التجويز، وعروض بمذهب الأخفش، وأجيب بأنه لم يثبت كذلك ولو سلم فما ذكرناه أرجح، ولو سلم فالمثبت أولى، وأيضًا لو لم يدل على المخالفة لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر فائدة، وتخصيص آحاد البلغاء بغير فائدة ممتنع فالشارع أجدر، اعترض لا يثبت الوضع بما فيه من الفائدة، وأجيب بأنه يعلم بالاستقراء إذا لم تكن للفظ فائدة سوى واحدة تعينت وأيضًا ثبتت دلالة التنبيه بالاستبعاد اتفاقًا فهذا أولى، واعترض بمفهوم اللقب وأجيب بأنه لو أسقط لاختل الكلام فلا مقتضى للمفهوم فيه واعترض بأن فائدته تقوية الدلالة حتى لا يتوهم تخصيص، وأجيب بأن ذلك فرع العموم ولا قائل به، وإن سلم فى بعضها خرج فإن الفرض أنه لا شىء يقتضى تخصيصه سوى المخالفة واعترض بأن فائدته ثواب الاجتهاد بالقياس فيه، وأجيب بأنه بتقدير المساواة يخرج وإلا اندرج).

أقول: قد عرفت أقسام المفهوم جملة وهذا تفصيلها: أما مفهوم الصفة، فقال به الشافعى وأحمد والأشعرى، وكثير من العلماء، ونفاه أبو حنيفة والقاضى والغزالى والمعتزلة، وقال به أبو عبد الله البصرى فى ثلاث صور دون ما عداها، إحداها: أن يكون ذكره للبيان، كما قال: «خذ من غنمهم صدقة» ثم بينه بقوله: «الغنم السائمة فيها زكاة»، وثانيتها: أن يكون للتعليم وتمهيد القاعدة كمخبر التخالف، وهو قوله: «إن تخالف المتبايعان فى القدر أو فى الصفة فليتحالفا وليترادا»، وثالثتها: أن يكون ما عدا الصفة داخلاً فيما له الصفة مثل أن يقول: «احكم بشاهدين» والشاهد الواحد داخل فيه، فيدل على عدم الحكم به، لنا أن

أبا عبيد لما سمع قوله عليه السلام: «لى الواجد يحل عقوبته وعرضه» أى مطل الغنى يحل حبسه ومطالبته، قال: هذا يدل على أن لى غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه، ولما سمع قوله: «مطل الغنى ظلم»، قال يدل على أن مطل غير الغنى ليس بظلم، وقيل له فى قوله عليه الصلاة والسلام: «لأن يمتلئ بطن الرجل قيحًا خير من أن يتملئ شعرًا»: المراد بالشعر هاهنا الهجاء مطلقًا، أو هجاء الرسول خاصة؟ فسمعه، فقال: «لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لأن قليله وكثيره سواء فيه»، فجعل الامتلاء من الشعر فى قوة الشعر الكثير يوجب ذلك ففهم منه أن غير الكثير ليس كذلك فاحتج به فقد ألزم من تقدير الصفة المفهوم فكيف من التصريح بها هذا، وقد قال الشافعى بمفهوم الصفة، وهما عالمان بلغة العرب، فالظاهر فهمهما ذلك لغة، ولو لم يفده لغة لما فهم منه فظهر إفادته لغة، وهو المطلوب، واعترض عليه بأنا لا نسلم فهمهما ذلك لغة، لجواز أن يبنيا على اجتهادهما.

الجواب: أن أكثر اللغة إنما يثبت بقول الأئمة رضى الله عنهم أجمعين، معناه كذا وهذا التجويز قائم فيه وأنه لا يقدح فى إفادته الظن ولو كان قادحًا لما ثبت مفهوم شىء من اللغات، واعترض عليه أيضًا بالمعارضة بمذهب الأخفش، فإنه نفاه مع كونه عالمًا بالعربية، فدل أنه ليس من مفهوم اللغة.

الجواب: أنه لم يثبت نفى الأخفش له كما ثبت إثبات أبى عبيد والشافعى له، فإن أبا عبيد قد كرر ذلك فى مواضع كما علمت فصار القدر المشترك مستفيضًا والشافعى روى عنه أصحاب مذهبه مع كثرتهم والمخالفون له ولا كذلك الأخفش ولو سلم فمن ذكرناه وهو أبو عبيد والشافعى أرجح من الأخفش لأنهما اثنان أعظم منه فى العلم والشهرة ولو سلم فهما يشهدان بالإثبات وهو يشهد بالنفى، والمثبت أولى بالقبول من النافى، لأنه إنما ينفى لعدم الوجدان، وأنه لا يدل على عدم الوجود إلا ظنًا، والمثبت يثبت للوجدان وأنه يدل على الوجود قطعًا، ولنا أيضًا لو لم يدل على أن المراد مخالفة المسكوت عنه للمذكور فى الحكم لما كان لتخصيص المذكور بالذكر فائدة، إذ الفرض عدم فائدة غيره واللازم باطل لأنه لا يستقيم أن يثبت تخصيص آحاد البلغاء بغير فائدة فكلام الله ورسوله أجدر، واعترض بأنه إثبات لوضع التخصيص لنفى الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من

الفائدة وأنه باطل لأنه لا يثبت لوضع ما فيه من الفائدة، وإنما يثبت بالنقل.

الجواب: لا نسلم أنه إثبات الوضع بالفائدة بل يثبت بطريق الاستقراء عنهم إن كل ما ظن أن لا فائدة للفظ سواه تعينت لا، أن تكون مرادة وهذه كذلك فاندرج فى القاعدة الكلية الاستقرائية، فكان إثباته بالاستقراء لا بالفائدة وأنه يفيد الظهور فيه فيكتفى به، ولنا أيضًا أنه ثبت دليل التنبيه والإيماء، وهو أن يذكر ما لو لم يرد به التعليل لكان بعيدًا والمفهوم لو لم تثبته لزم أن لا يكون الكلام مفيدًا ولا شك أن البعد أخف محذورًا من عدم الإفادة فإذا أثبتنا التنبيه حذرًا من لزوم البعيد فلأن نثبت المفهوم حذرًا من لزوم غير المفيد أجدر.

واعترض عليه بمفهوم اللقب إذ يجىء فيه مثل ذلك وهو أنه لو لم يثبت به نفى الحكم عما عداه لم يكن مفيدًا فيلزم أن يعتبر وليس بمعتبر اتفاقًا.

الجواب: أن اللقب لو أسقط لاختل الكلام فذكر لعدم الاختلال وهو أعظم فائدة فلم يصدق أنه لو لم يثبت المفهوم لم يكن ذكره مفيدًا وهو المقتضى لإثبات المفهوم فتنتفى دلالته على المفهوم.

واعترض أيضًا بأنا لا نسلم أنه لولا التخصيص فلا فائدة، بل فائدته تقوية دلالته على المذكور، لئلا يتوهم خروجه على سبيل التخصيص، فإنه لو قال: «فى الغنم زكاة» جاز أن يكون المراد المعلوفة تخصيصًا، فلما ذكر السائمة زال الوهم.

الجواب: أن ذلك فرع عموم مثل الغنم فى قوله: «فى الغنم السائمة زكاة» حتى يكون معناه فى الغنم سيما السائمة زكاة، وذلك مما لم يقل به أحد فيجب رده ولو سلم العموم فى بعض الصور كان خارجًا عن محل النزاع، لأن النزاع فيما لا شىء يقتضى التخصيص سوى مخالفة المسكوت عنه للمذكور ودفع وهم التخصيص فائدة سواها، واعترض أيضًا أن فائدته ثواب الاجتهاد بالقياس، وهو إلحاق المسكوت عنه بالمذكور بمعنى جامع وهذه أيضًا فائدة فلا يتعين التخصيص.

الجواب: أنه بتقدير المساواة فى المعنى المقتضى للحكم يخرج عن محل النزاع إذ قد شرطنا عدم المساواة والرجحان، وأما إذا لم يساو فيندرج فى قولنا لا فائدة سوى التخصيص فينتفى ما ذكرتم ويتعين التخصيص فائدة.

التفتازانى

قوله: (إن تخالف المتبايعان) كأنه نقل بالمعنى وإلا فلا يوجد بهذه العبارة فى

الكتب المعتبرة ومع ذلك فهو من قبيل مفهوم الشرط وكأن البصرى لا يفرق بينهما أو يجعله فى معنى المتبايعان المتخالفان يتحالفان وكذا احكم بشاهدين من مفهوم العدد الخاص دون الصفة إلا أنك قد عرفت أن مرجع الكل إلى الصفة.

قوله: (أن أبا عبيد) هو معمر بن المثنى صرح بذلك الإمام فى البرهان والقول ما قال الإمام إلا أن المشهور فى أئمة اللغة أبو عبيد القاسم بن سلام على ما ذكره الآمدى فى الأحكام وكنية معمر بن المثنى إنما هو عبيدة بالتاء.

قوله: (هذا وقد قال) إشارة إلى قوله فى المتن، وقال به الشافعى جملة حالية من تتمة الدليل يعنى علم مما ذكرنا أن أبا عبيد يقول بالمفهوم والشافعى أيضًا قال به وهما من أئمة اللغة عالمان بها فالظاهر أنهما فهماه بحسب اللغة.

قوله: (فظهر إفادته لغة) وفى هذا إشارة إلى ما عليه الأكثرون من أن دليل إثبات المفهوم هو اللغة لا الشرع أو العرف العام على ما قيل.

قوله: (على اجتهادهما) لا يريد الاجتهاد فى الأحكام الشرعية بل النظر والاستدلال فى المباحث اللغوية وحاصل الجواب أن هذا المنع لا يضرنا لأنا لا ندعى القطع بمفهوم الصفة بل بالظن وهو حاصل بقولهما وهما من أئمة اللغة سواء استند قولهما إلى اجتهاد أو سماع أو غير ذلك كأكثر اللغات فإن طريق معرفتها قول الأئمة أن معنى هذا اللفظ كذا والتواتر قليل وبهذا سقط اعتراض العلامة بأن هذا مع كونه كلامًا على السند ضعيف لأن اللغة إنما تثبت بقولهم لو نقلوا عن العرب على أنهما لو نقلا لم يفد لكونه من أخبار الآحاد.

قوله: (ولنا أيضًا أنه ثبت دليل التنبيه) الصائر إليه الشارحون من أنه جواب ثان للاعتراض المذكور تقريره لا نسلم بطلان إثبات الوضع بالفائدة وأسند أنه إذا جاز ذلك تفاديًا عن لزوم المستبعد فالأولى أن يجوز تفاديًا عن لزوم الممتنع والشارح المحقق جعله دليلاً ثالثًا على المطلوب لكونه على وزان قوله وأيضًا لو لم يدل لكن لا يخفى أنه زيادة تقرير لا ابتداء استدلال وأنه لا وجه لتخصيص بعض الاعتراضات بأحد الوجهين والبعض الآخر وإن الأنسب حينئذٍ ترك الواو من قوله واعترض بمفهوم اللقب على ما هو دأبه أول فى الاعتراضات ولهذا تركه الشارح.

قوله: (لا نسلم أنه لولا التخصيص فلا فائدة) حاصل الدعوى أنه إذا لم تكن فائدة أخرى تعين المفهوم فائدة لئلا يلزم الخلو عن الفائدة وحاصل هذا الاعتراض

والذى بعده أنا لا نسلم الخلو عن الفائدة الأخرى فى شىء من الصور بل تقوية الدلالة ونيل ثواب الاجتهاد فائدة فى كل صورة، وحاصل الجواب أن ما ذكرتم من الفائدة ليس بلازم فيجوز عدم الفائدة بحكم الأصل بل عدم ظهورها بحكم الوجدان وهو كاف فى المطلوب فيكون هذا دفعًا للمنع لا مجرد كلام على السند.

قوله: (وذلك) أى كون الغنم الموصوفة بالسائمة عامًا متناولاً للسائمة والمعلوفة مما لم يقل به أحد وإن كان الغنم بدون التقييد بالسائمة عامًا متناولاً لهما بالاتفاق.

الجيزاوى

الشارح: (أن يكون ما عدا الصفة) أى ما عدا ذا الصفة بدليل قوله داخلاً فيما له الصفة وبهذا يؤول قول المصنف.

الشارح: (لو كان كذلك) أى للهجاء مطلقًا أو هجاء الرسول عليه الصلاة والسلام لم يكن لذكر الامتلاء معنى.

الشارح: (فجعل الامتلاء من الشعر فى قوة الشعر الكثير يوجب ذلك) الامتلاء مفعول أول لجعل، ويوجب المفعول الثانى له، وقوله فى قوة الشعر الكثير حال من الامتلاء أو صفة وإنما قيده بذلك لأن الشعر القليل مطلوب ولا لوم عليه.

الشارح: (ولنا أيضًا أنه ثبت دليل التنبيه... إلخ) هو راجع إلى الاستقراء فلا يقال: إنه إثبات للغة بالترجيح.

قوله: (فهو من قبيل مفهوم الشرط) قد يقال: إن محل الشاهد فيه هو قوله فى القدر أو الصفة وهو ظرف مجازى والتقييد بالظرف من قبيل التقييد بالوصف.

قوله: (سواء استند قولهما إلى اجتهاد) ظاهره أن الاجتهاد كاف وهو غير ما يفيده كلام الشارح والمصنف؛ فإن المستفاد منهما أننا لا نعول على احتمال اجتهادهما ويكفى ظن نقلهما.

قوله: (ولهذا تركه الشارح) النسخة التى بأيدينا بالواو لا بدونها واعلم أن دلالة المفهوم دلالة مطابقة باعتبار الوضع النوعى للتركيب وقيل التزام لأن المسكوت عنه غير موضوع له ورد بأنه ليس لازمًا ذهنيًا وأجيب بأن اللزوم ههنا ليس بلازم أن يكون ذهنيًا وليس المراد أن التركيب مستعمل فيه مجازًا وإلا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فإن التركيب فى المنطوق حقيقة فلو كان فى المفهوم مجازًا لزم الجمع.

قال: (واستدل لو لم يكن للحصر لزم الاشتراك إذ لا واسطة وليس للاشتراك باتفاق وأجيب: إن عنى السائمة فليس محل النزاع، وإن عنى إيجاب الزكاة فيها فلا دلالة له على واحد منهما، الإمام: لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به دون غيره لأنه بمعناه والثانية معلومة وهو مثل ما تقدَّم فإنه عنى لفظة السائمة فليس محل النزاع وإن عنى الحكم المتعلق بها فلا دلالة له على الحصر ويجريان معًا فى اللقب وهو باطل، واستدل بأنه لو قيل الفقهاء الحنفية أئمة فضلاء لنفرت الشافعية ولولا ذلك ما نفرت، وأجيب بأن النفرة من تركهم على الاحتمال كما تنفر من التقديم أو لتوهم المعتقدين ذلك واستدل: بقوله تعالى: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾ [التوبة:٨٠]، فقال عليه الصلاة والسلام: «لأزيدن على السبعين»(*) ففهم أن ما زاد بخلافه، والحديث صحيح، وأجيب بمنع فهم ذلك لأنها مبالغة فتساويا أو لعله باق على أصله فى الجواز فلم يفهم منه، واستدل بقول يعلى بن أمية لعمر: ما بالنا نقصر وقد أمنا، وقد قال الله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء:١٠١] الآية، فقال عمر: (تعجبت مما تعجبت منه فسألته عليه الصلاة والسلام، فقال: «إنما هى صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته»(**) ففهما نفى القصر حال عدم الخوف وأقر عليه الصلاة والسلام عمر وأجيب بجواز أنهما استصحبا وجوب الإتمام فلا يتعين واستدل بأن فائدته أكثر فكان أولى تكثيرًا للفائدة وإنما يلزم من جعل تكثير الفائدة يدل على الوضع، وما قيل من أنه دور لأن دلالته تتوقف على تكثير الفائدة وبالعكس، يلزمهم فى كل موضع وجوابه أن دلالته تتوقف على تعقل تكثير الفائدة عندها لا على حصول الفائدة، واستدل لو لم يكن مخالفًا لم يكن السبع فى قوله عليه الصلاة والسلام: «طهور إناء أحدكم إذا ولغ الكلب فيه أن يغسله سبعًا» مطهرة لأن تحصيل الحاصل محال، وكذلك: خمس رضعات يحرمن).

أقول: قد استدل على المذهب المختار بوجوه ضعيفة ها هى نذكرها استدل بأنه لو لم يكن ظاهرًا للحصر لزم الاشتراك أعنى اشتراك المسكوت عنه والمذكور فى الحكم واللازم منتف، أما الملازمة فلعدم الواسطة بين الاختصاص والاشتراك فإنه يثبت الحكم فى المذكور قطعًا، فإن لم يثبت فى المسكوت عنه فهو الاختصاص وإن

(*) أخرجه مسلم (١/ ٤٧٨) (ح ٦٨٦).

(**) أخرجه مسلم (١/ ٢٣٤) (ح ٢٧٩).

ثبت فهو الاشتراك وهذا ترديد بين النفى والإثبات، فلا واسطة بينهما، وأما انتفاء اللازم فلأنه ليس للاشتراك اتفاقًا غايته أنه محتمل.

الجواب: إن عنى بالحصر أن السائمة انتفى عن المعلوفة فمسلم لكنه غير محل النزاع، وإن عنى به أن إيجاب الزكاة فى السائمة انتفى عن المعلوفة، فلا نسلم أن اللفظ لو لم يدل عليه لتعين ثبوت الاشتراك لأنه لم يتعرض لأحدهما لا بنفى ولا بإثبات، فلا دلالة له على أحدهما، والحاصل أنه يلزم من عدم الاختصاص الاشتراك ولا يلزم من عدم إفادة الاختصاص الاشتراك وإفادته له، والإمام قد ذكر ما هو قريب مما تقدَّم وهو أنه لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به دون غيره واللازم منتف ، أما الملازمة فإذ لا معنى للحصر فيه إلا اختصاصه به دون غيره فإذا لم يحصل لم يحصل، وأما انتفاء اللازم فللعلم الضرورى أنه يفيد اختصاص الحكم بالمذكور، وهذا مثل ما تقدم، والجواب: فإنه إن عنى مثل لفظ السائمة وأنه منتف فى المعلوفة فهو غير محل النزاع، وإن عنى ما يتعلق بالسائمة من الحكم وأنه منتف فى المعلوفة فهو ممنوع بل لا دلالة للفظ عليه إثباتًا أو نفيًا، ولا يلزم من لزوم أحد الأمرين دلالة اللفظ على أحدهما، والأولى أن يقال إن أراد به اختصاص الحكم النفسى فلا نزاع فيه وإن أراد اختصاص متعلقه فممنوع إذ لا يلزم من عدم الحكم فيه الحكم بالعدم فيه، ثم إن الدليلين كليهما منقوضان بمفهوم اللقب فإنهما يجريان فيه مع بطلانه اتفاقًا بيانه أن يقال اللقب لو لم يكن للحصر لكان للاشتراك واللازم باطل ولو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص وأنه يفيده قطعًا، واستدل أيضًا بأنا نعلم أنه إذا قيل الفقهاء الحنفية فضلاء ولا مقتضى للتخصيص مما تقدَّم نفرت الشافعية ولولا فهمهم نفى الفضل عن غيرهم لما نفروا.

والجواب: لا نسلم الملازمة بل النفرة إما للتصريح بغيرهم وتركهم على الاحتمال كما ينفر من التقديم فى الذكر لاحتمال أن يكون للتفضيل وإن جاز أن يكون لغيره، وإما لتوهم المعتقدين لإفادة النفى عن الغير قصد ذلك فى الصورة المذكورة فنفروا عن أن تذكر عبارة يتوهم منها بعض الناس نفى الفضل عنهم أو أن النفرة إنما هو للمعتقدين ذلك بحسب اعتقادهم وأنه توهم واستدل أيضًا بقوله تعالى: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠]، فقال ﷺ: «لأزيدن على السبعين»، دل أنه ﷺ فهم منه أن ما زاد على السبعين حكمه بخلاف

السبعين وذلك مفهوم العدد وكل من قال به قال بمفهوم الصفة فيثبت مفهوم الصفة والحديث صحيح لا قدح فى رواته.

الجواب: منع فهم ذلك لأن ذكر السبعين للمبالغة، وما زاد على السبعين، مثله فى الحكم وهو مبادرة عدم المغفرة فكيف يفهم منه المخالفة ولعله عليه الصلاة والسلام علم أنه غير مراد ههنا بخصوصه سلمناه لكن لا نسلم فهمه منه ولعله باق على أصله فى الجواز إذ لم يتعرض له بنفى ولا إثبات والأصل جواز الاستغفار للرسول وكونه مظنة الإجابة ففهم من حيث إنه الأصل لا من التخصيص بالذكر واستدل أيضًا بقول يعلى بن أمية لعمر: ما بالنا نقصر من الصلاة وقد أمنا، وقد قال الله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾ [النساء: ١٠١]، فقال عمر رضى الله عنه: عجبتُ مما عجبتَ منه فسألتُ النبىَّ ﷺ فقال: «صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته»، وجه الاستدلال أنهما فهما من تقييد قصر الصلاة بحال الخوف عدم قصرها عند عدم الخوف، وأقر الرسول عليه الصلاة والسلام عمر عليه، ولولا إفادته له لغة لما فهماه، ولما أقره الرسول عليه الصلاة والسلام.

الجواب: لا نسلم أنهما فهما منه لجواز أنهما حكما بذلك باستصحاب الحال فى وجوب إتمام الصلاة وذلك لأن الأصل الإتمام، وخولف فى الخوف بالآية فبقى فى غيره فلا يعدل عنه إلا لدليل، وإذا جاز ذلك لم يتعين أن يكون الفهم منه فلا تقوم به حجة فيه، واعلم أن هذا مفهوم الشرط لا الصفة ولعل الغرض منه إلزام من لا يفصل بينهما واستدل أيضًا بأن إفادته للتخصيص تفضى إلى تكثير الفائدة فإن إثبات المذكور ونفى غيره أكثر فائدة من إثبات المذكور وحده وكثرة فائدته ترجح المصير إليه لأنه ملائم لغرض العقلاء وهذا إنما يلزم من جعل تكثير الفائدة دالاً على الوضع وقد علمت أنا لا نقول به فلا يلزمنا وقد اعترض عليه بأن دلالته على النفى عن الغير حينئذٍ تتوقف على تكثير الفائدة إذ به تثبت وإنما يحصل تكثير الفائدة بدلالته على النفى عن الغير وذلك دور ظاهر.

الجواب: إن هذا لازم فى كل موضع يثبت الشىء لفائدة سواء كان وصفًا أو حكمًا شرعيًا أو غيرهما فيجب أن لا يثبت الشىء لفائدة أصلاً فتنتفى المقاصد والحكم وأنه ظاهر البطلان، وجوابه الذى تنحل به الشبهة أن حصول الفائدة الموقوف والموقوف عليه ليس بواحد وإن اتحدا لفظًا فلا دور، وذلك أن المتوقف

عليه الدلالة على تكثير الفائدة عقلاً، وهو أن يعقل أنه لو دل لكثرت الفائدة لا على تكثير الفائدة عينًا وهو حصول الفائدة فى الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثير الفائدة عينًا لا عقلاً أى حصولها فى الواقع لا تعقل حصولها عنده واستدل أيضًا لو لم يكن المسكوت عنه مخالفًا للمذكور فى الحكم، ففى نحو قوله: «طهور إناء أحدكم إذا ولغ الكلب فيه أن يغسله سبعًا إحداهن بالتراب» يلزم أن لا تكون السبع مطهرة، لأن الطهارة إذا حصلت بدون السبع فلا تحصل بالسبع لأنه تحصيل الحاصل وأنه محال وكذلك فى قوله عليه السلام: «خمس رضعات يحرمن» يلزم أن لا يكون الخمس محرمة لأن الحرمة تحصل بدون الخمس فلا تحصل بالخمس لأنه تحصيل الحاصل.

التفتازانى

قوله: (فلا واسطة بينهما) بالغ فى توضيح ذلك ردًا لما قيل لا نسلم عدم الواسطة بين الحصر والاشتراك.

قوله: (والحاصل) يعنى كأن المدعى أن اللفظ ظاهر فى عدم الاختصاص وإلا لزم الاشتراك لعدم الواسطة واللازم باطل للاتفاق على أنه ليس للاشتراك فالمذكور فى بيان الملازمة نفس الاشتراك وفى بيان انتفاء اللازم كون اللفظ له، ومفيدًا إياه، فتعرض فى الحاصل لنفيهما جميعًا، أى عدم إفادة الاختصاص لا يستلزم الاشتراك ولا إفادة اللفظ.

قوله: (لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به) لا تفاوت بين المقدم والتالى إلا فى اللفظ ولذا قال لأنه بمعناه كان لفظ الاختصاص أوضح دلالة فجعله التالى.

قوله: (والأولى أن يقال) ظاهره جواب عن تقرير الإمام لكن يمكن تطبيقه على التقرير السابق أيضًا وحاصله أنه إن أراد باختصاص الحكم بالمذكور دون المسكوت أن الحكم النفسى المعبر عنه بالذكر اللفظى مختص به بمعنى أنا حكمنا على السائمة مثلاً ولم نحكم على المعلوفة، فلا نزاع فيه وإن أراد أن متعلق الحكم النفسى وهو النسبة الواقعة فى نفس الأمر المعبر عنها بالحكم الخارجى مختص بالمذكور بمعنى أن الزكاة واجبة فى السائمة، ليست بواجبة فى المعلوفة فممنوع إذ غاية الأمر عدم الحكم بالوجوب فيها وهو لا يستلزم الحكم بالعدم لجواز أن تثبت نسبة ولا يحكم بثبوتها وحاصله تسليم اختصاص النسبة الذهنية دون الخارجية فقد سبق مثل ذلك

مرارًا خصوصًا فى تحقيق أن الاستثناء من النفى إثبات وبالعكس لكن لا يخفى أن هذا إنما يصح فى الإخبار دون الإنشاء، إذ ليس لنفسيه متعلق هو الخارجى إلا أن يؤوّل بالخبر ومن ههنا يذهب الوهم إلى أن المراد بالمتعلق ههنا هو طرف الحكم كالسائمة مثلاً على ما سبق من أن متعلق الذكر النفسى هو الطرفان ليصح فيهما جميعًا ولفظه فى قوله عدم الحكم فيه أى فى المتعلق ربما يشعر بهذا المعنى ثم وجه الأولوية أن كلام المستدل ظاهر فى أن المراد اختصاص الحكم ولا يذهب وهم إلى أن لفظ السائمة يتناول المعلوفة فلا معنى للاستفسار.

قوله: (منقوضان بمفهوم اللقب) لا يخفى أن تقرير النقض على ما ذكره المحقق لا يندفع بأن فائدة اللقب أنه لولاه لم يصح الكلام على ما أشار إليه العلامة وزعم أن المصنِّف غفل عنه أو تغافل وفى بعض الشروح أن كلاً من الدليلين صحيح والمراد إيجاب الحكم فى المسكوت بمعنى أنه لو لم يفد الحصر لكان ذكر الوصف بمنزلة تركه لأن التقدير أنه لا فائدة له سوى المخالفة ولا خفاء فى عموم الحكم عند ترك الوصف فكذا عند ذكره مع أنه باطل بالاتفاق وبهذا يعرف اندفاع النقض وأنت خبير بأن هذا ليس تقريرًا للدليلين بل لما سبق من أنه لو لم يكن للتخصيص لخلا عن الفائدة لأن التقدير أنه لا فائدة له سواه ومنهم من لم يفهم كلامه فأجاب بأنه لا خلاف ولا خفاء فى عدم الاشتراك وعدم إيجاب الحكم فى المسكوت كالمعلوفة مثلاً.

قوله: (أو أن النفرة) عطف على قوله وإما لتوهم المعتقدين وليس المراد أن هذا وجه آخر مقابل له بل إن معنى قول المصنِّف أو لتوهم المعتقدين ذلك معناه ذاك أو هذا فإذا عدل عن إما إلى أو يعنى لا نسلم حصول النفرة للشافعية عامة بل لمن اعتقد النفى عن الغير لتوهمهم ذلك.

قوله: (والحديث صحيح) دفع لما قال إمام الحرمين من أن هذا الحديث لا يصححه أهل الحديث.

قوله: (وهو مبادرة) أى الحكم المشترك بين السبعين وما فوقها ما يتبادر إلى الفهم من عدم المغفرة فلا يتبادر من ذكر السبعين أن ما فوقها بخلافها وأما ذكر النبى عليه السلام: «لأزيدن على السبعين» فلعله علم أن هذا المعنى المشترك بين السبعين وما فوقها غير مراد فى هذا المقام بخصوصه لا من جهة فهمه هذا الكلام

ولو سلم أنه فهمه من هذا الكلام فيجوز أن لا يكون من التقييد بالعدد بل من جهة أن الأصل قبول استغفار النبى عليه الصلاة والسلام وقد تحقق النفى فى السبعين فبقى ما فوقها على الأصل.

قوله: (وخولف فى حال الخوف بالآية) ولهذا ذكروا الآية عند التعجب يعنى أن القصر حال الخوف إنما يثبت بالآية فما بال حال الأمن لم يبق على ما هو الأصل من الإتمام.

قوله: (وقد علمت) أى فى الدليل الثانى للقائلين بمفهوم الصفة أنا لا نجعل تكثير الفائدة دالاً على الوضع بل نقصره على النقل تواترًا أو آحادًا على ما مر فى مبادئ اللغة.

قوله: (فيجب) يعنى لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يثبت شىء لفائدة لأن ثبوته يتوقف على الفائدة والفائدة على ثبوته ولا يختص على ما ذهب إليه العلامة بالوضع لفائدة مثبتًا بأن دلالة اللفظ الموضوع لفائدة تتوقف على الفائدة لتوقفها على الوضع المتوقف على الفائدة والفائدة تتوقف على الدلالة أو بمطلق الوضع مثبتًا بأن دلالة اللفظ تتوقف على الوضع المتوقف على الفائدة لاستحالة العبث فى فعل الحكيم والفائدة تتوقف على الدلالة فيدور.

قوله: (وجوابه) حاصله أن ما تتوقف عليه الدلالة تعقل كثرة الفائدة لا حصولها والموقوف على الدلالة حصول كثرة الفائدة لا تعقلها وفى قوله لا على تكثير الفائدة ميل إلى جانب المعنى وإلا فالصواب حذف كلمة على.

قوله: (واستدل) لم يصرح بتزييفه على ما هو دأبه وزيفه الآمدى بأنه لا يلزم من عدم دلالة السبع على نفى الطهارة فيما دونها حصول الطهارة قبل السابعة لجواز أن تثبت النجاسة بدليل آخر فإن قيل هذا إنما يتم فى الرضاع بناء على أن الأصل عدم التحريم وأما فى الإناء فالأصل هو الطهارة ما لم يظهر دليل النجاسة والأصل عدمه، قلنا الدليل القاطع قائم وهو الإجماع على التنجس بوجود النجس، فإذا لم يدل العدد على النفى فيما دونه بقى ما كان ثابتًا من النجاسة وعدم التحريم حتى يظهر الدليل.

الجيزاوى

الشارح: (وإن عنى به أن إيجاب الزكاة... إلخ) المراد من الإيجاب هنا الوجوب

بناءً على التغاير بين الإيجاب والوجوب لأنه لو أريد الإيجاب الذى هو إثبات الوجوب فالاختصاص مسلم على ما يأتى له فى قوله والأولى. . . إلخ. لأنه حينئذ هو الحكم المعبر عنه بالإيقاع.

الشارح: **(فلا دلالة على أحدهما)** أى لأنه يدل على مجرد ثبوت الحكم للمذكور من غير تعرض للاختصاص أو الاشتراك.

الشارح: **(لا يلزم من لزوم الأمرين)** أى ثبوت الوجوب أو انتفائه فى المعلوفة.

الشارح: **(إذ لا يلزم من عدم الحكم فيه الحكم بالعدم)** فيه أن الأولى أن يقول إذ لا يلزم من عدم الحكم فيه عدم حصول النسبة فى الخارج لأن المتعلق هو النسبة الخارجية التى تتصف الذات بها فى الخارج وهى الثبوت والانتفاء لا الحكم بالانتفاء وقد مشى على هذا الأولى فيما سيأتى حيث قال: إن الخبر وإن دل. . . إلخ. إلا أن يقال: إنه عدل عنه تنبيهًا على أن الانتفاء وإن لزم كما فى الاستثناء يثبت به المفهوم وإنما يثبت لو لزم الحكم بالانتفاء وهو لا يلزم.

الشارح: **(واستدل أيضًا بأنا نعلم إذا قيل الفقهاء الحنفية فضلاء... إلخ)** جارى المصنف فى ذلك والأولى أن يقال إذا قيل الفقهاء الشافعية فضلاء حتى يكون إلزامًا للحنفية النافين للمفهوم.

الشارح: **(ولعله غير مراد ههنا بخصوصه)** هذا غير ظاهر بعد منع فهم المخالفة وإن الآية للمبالغة وقطع الطمع فالأحسن كما قال غيره أن يقول: وإنما قال لأزيدن على السبعين استئلافًا للأحياء من أولادهم ولذا لم يقل لأزيدن على السبعين ليغفر لهم إلا أن يقال إن حاصل الجواب الأول منع فهم المخالفة عن الآية على معنى أنها لا دخل لها أصلاً لأنها للمبالغة وقطع الطمع وإنما فهم المخالفة من المقام وعلم أن قطع الطمع ليس مرادًا وحاصل الجواب الثانى تسليم أن الآية ليست للمبالغة وقطع الطمع بل التحديد بالسبعين مراد من الآية ويمتنع فهم المخالفة من تخصيص هذا العدد بالذكر بل من أن الأصل الجواز وقد نفى فى السبعين فبقى ما زاد على الأصل فى الجواز فالآية على الأول لا دخل لها فى الفهم أصلاً وعلى الثانى لها دخل فى الجملة وعلى كلٍّ لم يفهم المخالفة منها وفى شرح مسلم الثبوت أنه لو كانت الصلاة يعنى على أبى بن سلول ووعد الزيادة على السبعين للتأليف فقط وقد قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه كيف تصلى عليه وقد نهاك ربك يلزم

العصيان وإخفاء المراد من الآية والرسول ﷺ بريء منهما ولو لم يكن للتأليف فمع كونه خلاف السياق من الآية لم ينجز وعد وسأزيد على السبعين وأجاب بأن منع أمير المؤمنين كان مبنيًا على فهمه أن قوله تعالى: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠]، للتسوية فأجاب النبي ﷺ بأنه للتخيير كما قال: خيرني الله وسأزيد على السبعين واختار الاستغفار تأليفًا ثم نسخ التخيير بالآية التي منع فيها الاستغفار للمشركين. اهـ ملخصًا.

قوله: (إنما يصح في الإخبار دون الإنشاء) قد يقال يصح أيضًا في الإنشاء فيقال في الاستدلال على المفهوم إن أراد به اختصاص الحكم النفسي وهو الإيجاب فلا نزاع فيه وإن أراد اختصاص المتعلق وهو الوجوب فلا نسلم... إلخ.

قوله: (ولفظ فيه في قوله عدم الحكم فيه أي في المتعلق ربما يشعر بهذا المعنى) لم يظهر وجه ذلك ثم قد يقال لا يصح إرادة الطرف من المتعلق لأن المذكور هو السائمة فلو كان المراد باختصاص الحكم اختصاص طرفه الذي هو السائمة لكان فيه تخصيص الشيء بنفسه وهو واضح الفساد.

قوله: (يعرف اندفاع النقض) أي النقض الذي ذكره المصنف باللقب وقوله ومنهم من لم يفهم كلامه أي كلام المصنف في قوله ويجريان معًا في اللقب وانظر ما فهمه حتى أجاب بالجواب المذكور.

قوله: (ولا يختص على ما ذهب إليه العلامة بالوضع) يعني أن النقض عام في كل شيء ثبت لفائدة والعلامة خص بالنقض بالوضع لأجل الفائدة وبمطلق الوضع لأن لا بد أن يكون لفائدة فيأتي الدور فيه فيمتنع مع أنه ليس بممتنع.

قوله: (وهو الإجماع على التنجس بوجود النجس) وجود النجس في صورة الولوغ لا يتمشى على مذهب الإمام مالك رضي الله عنه.

قال: (النافى لو ثبت لثبت بدليل وهو عقلى ونقلى إلخ، وأجيب بمنع اشتراط التواتر والقطع بقبول الآحاد كالأصمعى والخليل وأبى عبيد وسيبويه، قالوا: لو ثبت لثبت فى الخبر وهو باطل لأن من قال فى الشام الغنم السائمة لم يدل على خلافه قطعًا وأجيب بالتزامه وبأنه قياس ولا يستقيمان والحق الفرق بأن الخبر وإن دل على أن المسكوت عنه غير مخبر به فلا يلزم أن لا يكون حاصلاً بخلاف الحكم إذ لا خارجى له فيجرى فيه ذلك، قالوا: لو صح لما صح: (أدّ زكاة السائمة والمعلوفة) كما لا يصح لا تقل له أف واضربه لعدم الفائدة والتناقض، وأجيب بأن الفائدة عدم تخصيصه ولا تناقض فى الظواهر، قالوا: لو كان لما ثبت خلافه للتعارض والأصل عدمه وقد ثبت فى نحو لا تأكلوا الربا أضعافًا مضاعفة أجيب بأن القاطع عارض الظاهر فلم يقو ويجب مخالفة الأصل بالدليل).

أقول: هذه أدلة النافين للمفهوم، قالوا: أولاً: لو ثبت المفهوم لثبت بدليل ولا دليل لأنه إما عقلى، ولا مدخل له فى مثله، وإما نقلى: إما متواتر فكان يجب أن لا يختلف فيه وإما آحاد وأنه لا يفيد فى مثله لأن المسألة أصولية.

الجواب: منع اشتراط التواتر وعدم إفادة الآحاد فى مثله وإلا امتنع العمل بأكثر أدلة الأحكام لعدم التواتر فى مفرداتها، وأيضًا فإنا نقطع أن العلماء فى الأعصار والأمصار كانوا يكتفون فى فهم معانى الألفاظ بالآحاد، كنقلهم عن الأصمعى والخليل وأبى عبيد وسيبويه.

قالوا: ثانيًا: لو ثبت المفهوم لثبت فى الخبر واللازم باطل، أما الملازمة فلأن الذى به ثبت فى الأمر وهو الحذر من عدم الفائدة قائم فى الخبر وأما انتفاء اللازم فلأنه لو قال فى الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة بها، وهو معلوم من اللغة والعرف قطعًا، وقد أجيب عنه بجوابين:

أحدهما: منع انتفاء اللازم فإنا نلتزم أن الخبر فيه مثل الأمر وما ذكرتم من المثال ظاهر فى نفى المعلوفة بها إلا لدليل.

ثانيهما: أنه قياس للخبر على الأمر والقياس فى اللغة لا يصح، وهذان الجوابان لا يستقيمان، فالأول لأنه مكابرة، والثانى لما مر أن مثله استقرائى لا قياسى.

والجواب الحق: أن الخبر وإن دل أن المسكوت عنه غير مخبر به فلا يلزم أن لا يكون حاصلاً فى الخارج بخلاف الحكم فإنه لا خارجى له حتى يجرى فيه ذلك فإن وجوب الزكاة هو نفس قوله أوجبت فإذا انتفى هذا القول فيه فقد انتفى

وجوب الزكاة فيه، قال: وهذا دقيق لكنه رجوع إلى نفى المفهوم، وكونه سكوتًا وعدم حكم وتعرض وهو بعينه مذهب الخصم.

قالوا: ثالثًا: لو صح القول بالمفهوم لما صح أن يقال أدّ زكاة الغنم السائمة والغنم المعلوفة، لا مجتمعًا ولا متفرقًا، واللازم ظاهر البطلان، بيان الملازمة أن وزانه فى منافاة مفهوم كلٍّ لمنطوق الآخر وزان قولك فى مفهوم الموافقة لا تقل له أف واضربه، ولا شك أن ذلك غير جائز فكذا هذا وإنما لم يجز ذلك لوجهين: أحدهما: أن المنطوقين مع المفهومين متعارضان، والمنطوق أقوى من المفهوم فيندفع المفهومان، فلا يبقى لذكر القيدين فائدة، إذ فائدة التقييد المفهوم ويكون بمثابة قولك أدّ زكاة الغنم فيضيع ذكر السائمة، والمعلوفة بخصوصها، ثانيهما: أنه تناقض فإن مفهوم كلٍّ مناقض لمنطوق الآخر.

الجواب: لا نسلم أنه كمفهوم الموافقة لقطعية ذلك وظنية هذا، وأما ما ذكرت فى بيانه فالجواب عن الأول: أن الفائدة فى ذكر القيدين عدم تخصيص أحدهما عن العام فإن العام ظاهر فى تناول الخاصين ويمكن إخراج أحدهما عنه تخصيصًا له، وإذا ذكرهما بالنصوصية لم يمكن ذلك، وعن الثانى أنه لا تناقض فى الظواهر، مع إمكان الصرف عن معانيها لدليل ودفع التناقض أقوى دليل عليه.

قالوا: رابعًا: لو كان المفهوم حقًا لما ثبت خلاف المفهوم واللازم باطل، أما الملازمة فلأنه يلزم التعارض بين المفهوم ودليل خلافه والأصل عدم التعارض وأما انتفاء اللازم فلأنه قد ثبت فى نحو: ﴿لا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠]، إذ مفهومه عدم النهى عن القليل منه والنهى ثابت فى القليل والكثير.

الجواب: لا نسلم الملازمة، قولك يلزم التعارض ممنوع بل القاطع يقع فى مقابلة الظاهر فلا يقوى الظاهر للمعارضة فلا يقع تعارض من الطرفين، سلمنا لكن التعارض وإن كان خلاف الأصل وجب المصير إليه عند قيام الدليل، كما أن الأصل البراءة ويخالفها بالدليل وهو أكثر من أن يحصى، واعلم أنه قد يورد هذا على وجه يندفع، الجوابان وهو أنه لو كان المفهوم ثابتًا لزم التعارض عند المخالفة وهو خلاف الأصل، وأما إذا لم يثبت لم يلزم وما يفضى إلى خلاف الأصل مرجوح إلا لدليل يدل عليه فإن أقام عليه دليلاً صح دليلنا، فكان ذلك معارضة.

التفتازانى

قوله: (والثانى لما مر) أى فى جواب الاعتراض على الدليل الثانى للمثلثين من

أنه ثبت بالاستقراء أن كل ما ظن أن لا فائدة للفظ سواه تعين أن يكون مرادًا.

قوله: (والجواب الحق أن) هذا منع للملازمة بالفرق بين الخبر وغيره فإن قيل الفرق إنما يقدح لو كان الاستدلال قياسًا للخبر على غيره وأما لو كان احتجاجًا بأن ثبت بالاستقراء أن ما لا فائدة للفظ سواه تعين أن يكون مرادًا به فلا قلنا حاصله أن فى الخبر فائدة التخصيص بالوصف من مخالفة المسكوت عنه للمذكور فى الحكم النفسى فإبقاؤه عن المسكوت عنه يتعين مرادًا قضاء بالاستقراء لكنه لا يستلزم انتفاء الحكم الخارجى بخلاف الحكم الذى هو الخطاب فإنه نسبة نفسية ليس لها متعلق هى النسبة الخارجية فإذا انتفى فى المسكوت عنه ولم يتعلق به ثبت فيه عدم الحكم الذى هو الإيجاب والتحريم ونحوهما فالخبر كقولنا فى الشام الغنم السائمة وإن دل على أن المعلوفة لم يخبر عنها بالسكون فى الشام لكن لا يلزم منه أن لا يكون الخبر أى مضمونه الذى هو وجود المعلوفة فى الشام حاصلاً فى الخارج لجواز أن يحصل فى الخارج ما لا يخبر به قط بخلاف حكم الشارع بأن فى السائمة الزكاة فإن معناه أن خطاب الطلب لم يتعلق بالزكاة فى المعلوفة فلم تجب قال المصنِّفُ فى المنتهى وهذا دقيق نفيس لكن اعتراض المحقق عليه قوى وهو أنه اعتراف بما ذهب إليه الخصم من أن الحكم على غير المذكور كالمعلوفة مثلاً معدوم مسكوت عنه غير متعرض له لا بالنفى ولا بالإثبات لأنه يسلم أن غير المذكور كالمعلوفة فى الخبر لم يحكم عليه ولم يخبر عنه وفى الإنشاء ينفى عنه القول الذى هو أوجبت فعدم وجوبه بناء على عدم دليل وجوبه لا على دليل عدم وجوبه وهذا نفس ما ادعاه الخصم واعلم أن الحق عدم التفرقة بين الخبر والإنشاء كما فى قولنا الفقهاء الحنفية أئمة فضلاء، ومطل الغنى ظلم، عند قصد الإخبار إلى غير ذلك من المواضع، ونفى المفهوم فى بعض المواضع بمعونة القرائن كما فى قولنا فى الشام الغنم السائمة لا ينافى ذلك.

قوله: (لا مجتمعًا) مثل أدّ زكاة الغنم السائمة والمعلوفة ولا متفرقًا، مثل: أدّ زكاة الغنم السائمة، أدّ زكاة الغنم المعلوفة والغرض من هذا التفصيل التنبيه على أن فى صورة الاجتماع أيضًا قد تحقق التخصيص بالصفة حيث علق الحكم بالسائمة تارة وبالمعلوفة أخرى فيندفع ما يقال إن هذا ليس من التخصيص.

قوله: (وإنما لم يجز ذلك) لا خفاء فى أنه إذا كان وزانه وزان مفهوم الموافقة فى منافاة المفهوم للمنطوق كان عدم صحته غنيًا عن البيان وإنما المفتقر إلى البيان

تحقق المنافاة فى مفهوم الموافقة على ما يشعر به لفظ ذلك لظهور كونه إشارة إلى قولك لا تقل له أف واضربه لكن تقرير الوجه الأول صريح فى أنه بيان لامتناع أن يقال أدّ زكاة الغنم السائمة والمعلوفة مجتمعًا أو متفرقًا بناء على أنه لا يبقى لذكر قيد السائمة والمعلوفة فائدة لا بيان للمنافاة فى مثل لا تقل له أف واضربه نعم يمكن تقرير الوجه الثانى وهو لزوم التناقض على وجه يجرى فى مفهوم الموافقة بأن يقال مفهوم لا تقل له أف وهو حرمة الضرب يناقض منطوق اضربه وهو جواز الضرب ومفهوم اضرب وهو جواز أن يقال له أف يناقض منطوق لا تقل له أف وإنما جرى الشارح على ذلك اتباعًا للمتن لأن قوله للتناقض وإن أمكن إجراؤه فى مثل لا تقل له أف واضربه لكن قوله ولعدم الفائدة إنما يجرى فى أدّ زكاة السائمة والمعلوفة فتأمل وفى بعض الشروح ما يشعر بأن قوله للتناقض مقرون بالواو حتى كأنه بين الملازمة بثلاثة أوجه القياس والتناقض وعدم الفائدة وسكت فى الجواب عن القياس لظهوره.

قوله: (والأصل عدم التعارض) إشارة إلى بيان انتفاء اللازم من القياس الاستثنائى المؤلف لبيان الملازمة فى أصل الدليل وتقريره أنه لو ثبت المفهوم لما ثبت خلافه وأما الملازمة فلأنه لو ثبت لثبت التعارض بين دليل المفهوم ودليل خلافه وهو منتف بحكم الأصل وأما انتفاء اللازم فلثبوت خلافه فى مثل: ﴿**لا تَأْكُلُوا الرِّبَا**﴾ [آل عمران: ١٣٠] الآية، فإن قوله أضعافًا مضاعفة، فى معنى الوصف على ما سبق وقد تحقق التحريم عند انتفائه وأجاب أوّلاً بمنع الملازمة فى أصل الدليل لجواز أن يكون المفهوم حقًا وثبت خلافه أحيانًا بناءً على دليل قطعى لا يعارضه دليل المفهوم لكونه ظنيًا وثانيًا بمنع انتفاء اللازم لجواز أن يثبت التعارض لقيام دليل عليه وإن كان الأصل عدمه.

قوله: (وأما إذا لم يثبت) أى المفهوم لم يلزم أى التعارض الذى هو خلاف الأصل فإن قيل انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم قلنا هذا تلازم تساو لأن التعارض بين دليل المفهوم ودليل خلافه إنما يتصوّر على تقدير ثبوت المفهوم.

قوله: (فإن أقام) يعنى أن دليلنا على نفى المفهوم بأن ثبوته قد يفضى إلى خلاف الأصل وهو التعارض بمعنى تقابل الدليلين فى الجملة لا بمعنى تقابل الدليلين المتساويين فى القوة حتى يرد منع لزومه وكل ما قد يفضى إلى خلاف الأصل مرجوح بالنسبة إلى ما لا يفضى إليه كعدم ثبوت المفهوم وكل مرجوح فهو منتف ما

لم يقم عليه دليل صحيح فإن عجز الخصم عن إقامة الدليل عن ثبوت المفهوم فقد سلم دليلنا عن المعارض وإن أقام كان دليله معارضة والمعارضة لا تقدح فى صحة الدليل نعم يمكن إبطال هذا الدليل بعد تسليم أن التعارض بالمعنى المذكور خلاف الأصل بأن الإفضاء إلى خلاف الأصل فى الجملة لا يقتضى إلا المرجوحية فى الجملة وهى لا تقتضى إلا الانتفاء فى الجملة وهو لا ينافى ما يدعيه من الثبوت فى الجملة.

الجيزاوى

الشارح: (لأنه مكابرة) الحق أنه لا مكابرة فيه كما قال المحشى فإن مدلول فى الشأن الغنم السائمة بطريق المفهوم عدم وجود المعلوفة بها إلا لمانع كالعلم بأن فيها المعلوفة وقوله فلا يلزم أن لا يكون حاصلاً فى الخارج أى لأنه ثابت بدون الإخبار غير متوقف عليه فإذا لم يخبر به لا ينتفى بخلاف الإنشاء فلا خارج له فمتعلقه ينتفى إذا لم يتعلق به الإنشاء بمقتضى التقييد وقوله فإذا انتفى هذا القول فيه فقد انتفى وجوب الزكاة أى لأنه هو المثبت وقد انتفى فى المسكوت القول فانتفى الحكم وقوله قال وهذا دقيق أى قال المصنف ابن الحاجب وقوله لكنه رجوع إلى نفى المفهوم وكونه سكوتًا أى لا كونه محكومًا بنقيض الحكم.

قوله: (واعلم أن الحق عدم التفرقة... إلخ) أى لأن الخبر وإن كان له خارج إلا أن مدلوله هو الإيقاع من حيث تعلقه بالوقوع للمتعلق ففائدة القيد نفى الإيقاع من حيث ذلك التعلق لما لا يكون فيه القيد وهو نفى للمتعلق الذى انتفى فيه القيد.

قوله: (كان عدم صحته غنيًا عن البيان) أى لأن حكم المقيس يعلم من حكم المقيس عليه فالبيان المحتاج إليه هو بيان المقيس عليه وقوله للتناقض... إلخ. ظاهر هذا أن النسخة التى وقعت له هى للتناقض وعدم الفائدة والنسخة التى بأيدينا لعدم الفائدة وللتناقض وقوله وفى بعض الشروح... إلخ. هو أيضًا على نسخة تأخير عدم الفائدة على التناقض وقوله القياس أى المشار إليه بقوله كما لا يصح لا تقل له أف واضربه وقوله لظهور بينه الشارح بقوله لقطعية ذلك وظنية هذا يعنى ويضمحل الضعيف مع القوى فيتعطل المفهوم لمنع القوى له ووجه بعضهم إجراء الوجه الأول فى المقيس عليه بأن يقال المراد بالقيدين أف واضربه لأن فى كل من المفعول والمعطوف نوع تقييد للفعل المعطوف عليه وهو قوله: فلا تقل ويندفع بمنطوق كل منهما مفهوم موافقة الآخر فلا يبقى لذكرهما فائدة.

قال: (وأما مفهوم الشرط فقال به بعض من لا يقول بالصفة، والقاضى وعبد الجبار والبصرى على المنع، للقائل به ما تقدم، وأيضًا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط، وأجيب قد يكون سببًا قلنا أجدر إن قيل بالاتحاد والأصل عدمه إن قيل بالتعدد وأورد: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور:٣٣]، وأجيب بالأغلب وبمعارضة الإجماع).

أقول: مفهوم الشرط أقوى من مفهوم الصفة فكل من قال بمفهوم الصفة قال به، وقد قال به بعض من لا يقول بمفهوم الصفة، والقاضى وعبد الجبار والبصرى من المانعين لمفهوم الصفة على المنع من مفهومه أيضًا للقائل به ما تقدَّم فى مفهوم الصفة من مقبول ومزيف فتنقل إلى ههنا بعينها وله أيضًا دليل يختص به وهو أنه إذا ثبت كونه شرطًا لزم من انتفائه انتفاء المشروط فإن ذلك هو معنى الشرط وربما يقال: هو شرط لإيقاع الحكم لا لثبوته، وقد اعترض عليه بأنه لا يتعين أن يكون شرطًا لجواز استعمال إن فى السببية بل غلبته فيها اتفاقًا.

الجواب: لا يضرنا ذلك سواء قلنا بوجوب اتحاد السبب أو بجواز تعدده أما إن قلنا بالاتحاد فلأنه إذا انتفى انتفى المسبب، لامتناع المسبب بدون سببه بل مع عدم السبب أجدر بالانتفاء من المشروط، لانتفاء شرطه، مع وجود السبب، وأما إن قلنا بجواز التعدد فلأن الأصل عدم غيره وإن جاز فإذا انتفى فقد انتفى السبب مطلقًا، فينتفى المسبب.

وقد اعترض عليه بإيراد نقض وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور:٣٣]، فلو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز الإكراه عند عدم إرادة التحصن ولا إكراه عليه غير جائز بحال من الأحوال إجماعًا.

الجواب: أولاً: أنه مما خرج مخرج الأغلب، إذ الغالب أن الإكراه يكون عند إرادة التحصن ولا مفهوم فى مثله كما عرفت.

وثانيًا: أن المفهوم اقتضى ذلك وقد انتفى لمعارض أقوى منه وهو الإجماع، وقد يجاب عنه بأنه يدل على عدم الحرمة عند عدم الإرادة وأنه ثابت إذ لا يمكن الإكراه حينئذٍ لأنهن إذا لم يردن التحصن لم يكرهن البغاء والإكراه إنما هو إلزام فعل مكروه وإذا لم يمكن لم يتعلق به التحريم لأن شرط التكليف الإمكان ولا يلزم من عدم التحريم الإباحة.

التفتازاني

قوله: (من مقبول) كالنقل عن أئمة اللغة وعدم فائدة التقييد لولا المفهوم ومزيف كحديث يعلى بن أمية وتكثير الفائدة وغير ذلك.

قوله: (وربما يقال هو) أى المذكور بعد كلمة إن ونحوها شرط لإيقاع الحكم لا لثبوت الحكم فلا يلزم من انتفائه سوى انتفاء الإيقاع وهو لا يستلزم انتفاء الوقوع وتحقيق ذلك أنه إن أريد أنه شرط بالنسبة للنفسية فمسلم ولا يلزم من انتفائه إلا عدم حكم النفس وإن أريد أنه شرط لمتعلقها الخارجى فممنوع ومرجعه إلى الاختلاف فى أن أثر الشرط فى منع السبب أو فى منع الحكم فقط لكن الحق هو الثانى للقطع بأنا إذا قلنا إن دخلت الدار فأنت حر فإن الدخول شرط لوقوع العتق لا إيقاعه الذى هو تصرف منا بالتنجيز أو التعليق، وبحث آخر وهو أنه إذا كان شرطًا للنسبة النفسية ففى الإنشاء يلزم من انتفائه انتفاء الحكم ضرورة أنه لا معنى لانتفاء الوجوب مثلاً سوى عدم تعلق الطلب على ما سبق تحقيقه وقد سبق الجواب أيضًا وهو أن هذا اعتراف بمذهب الخصم حيث جعل غير المذكور بمنزلة المسكوت عنه لم يتعلق به الطلب، فإن كان الأصل انتفاءه بقى عليه مثل: أدّ زكاة الغنم إن كانت معلوفة، وإن كان الأصل ثبوته لقيام دليل عليه لم ينتف كما فى قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً...﴾ [النساء: ٢٥] الآية، فإنه لا يدل على جواز نكاح الأمة عند طول الحرة ولا على حرمته بل يكون فى حكم المسكوت عنه ويبقى الجواز بقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَلِكُمْ...﴾ [النساء: ٢٤]، وأما من يجعل الشرط شرطًا للوقوع دالاً على انتفاء الحكم عند انتفائه فهذا الحكم عنده مخصص بمفهوم قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ...﴾ [النساء: ٢٥] الآية.

قوله: (وقد اعترض) حاصله أن ما علق به الحكم ككلمة إن ونحوها مما يسمى شرطًا بمعنى ما يلزم من انتفائه انتفاء الشىء لا على وجه السببية فإنه فى الغالب يكون سببًا وانتفاء السبب لا يوجب انتفاء المسبب والجواب أنه إن لزم اتحاد السبب فذاك وإن لم يلزم بل جاز تعدده فعند انتفاء السبب الخاص يحكم بانتفاء مطلق السبب لأن الآخر وإن كان جائزًا لكن الأصل عدمه ما لم يثبت وجوده وحينئذ يثبت انتفاء الحكم ظاهرًا وإن لم يثبت قطعًا.

قوله: (لثبت جواز الإكراه) لأنه أدنى مراتب انتفاء التحريم.

قوله: **(إذ الغالب أن الإكراه يكون عند إرادة التحصن)** مبناه على تصور الإكراه على البغاء بدون إرادة التحصن وإلا لكان دائمًا لا غالبًا.

قوله: **(وقد يجاب)** حاصله سلمنا دلالة الشرط على عدم حرمة الإكراه لكن بناء على أنه غير متصور وهذا لا يستلزم الإذن فيه وقوله لم يكرهن البغاء أى لم يكن البغاء مكروهًا عندهن وهذا كاف فى امتناع الإكراه عليه ولا حاجة إلى ما يقال أنهن إذا لم يردن التحصن فقد أردن البغاء مع أنه ممنوع لجواز أن لا يردن شيئًا منهما.

الجيزاوى

المصنف: **(وأيضًا يلزم من انتفائه انتفاء المشروط)** رده الحنفية بأن ذلك فى الشرط الشرعى والعقلى لا النحوى المراد هنا إذ لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم وقوله ويكون بمثابة قولك أد زكاة الغنم. . . إلخ. إشارة إلى وجود علة حكم الأصل فى الفرع وعدم فائدة ذكر القيدين فيه من السائمة والمعلوفة لاندفاع منطوق كل بمفهوم الآخر والضمير فى يكون للفرع المقيس وعلى هذا فالبيان للمقيس عليه لا للمقيس وهو تكلف.

قوله: **(ومرجعه إلى الاختلاف فى أن أثر الشرط... إلخ)** يعنى أنه وقع خلاف فيما إذا قال مثلاً إن دخلت الدار فأنت طالق هل دخول الدار شرط لجعل أنت طالق سببًا موجبًا لوقوع الطلاق أو شرطًا لوقوع الطلاق، وعبر مسلم الثبوت عن ذلك بمسألة التعليق هل يمنع السبب أو الحكم عن الثبوت فقط لا السبب عن الانعقاد اختار الحنفية الأول والشافعية الثانى وتفرع على ذلك الخلاف فى مفهوم الشرط فلما مال الشافعية إلى أن الجزاء سبب للحكم وموجب له والشرط يمنع ثبوت الحكم عند عدمه قالوا: إن عدم الحكم لعدم الشرط ولما مال الحنفية إلى أن الشرط يمنع السبب وإيجابه الحكم عند عدمه قالوا: إن عدم الحكم لانتفاء السبب والموجب كما كان من قبل فليس لعدم الشرط دخل فيه بل هو عدم أصلى وفى التحرير أن تفرع خلافية المفهوم على خلافية منع الشرط السبب أو الحكم غلط لأن السبب الذى يدعى الشافعية انتفاء الحكم بانتفائه فى خلافية مفهوم الشرط هو مدلول لفظ الشرط وفى خلافية السبب السبب هو الجزاء فأين أحدهما من الآخر، وإنما هى مبنية على الخلاف فى اعتبار الجزاء من التركيب الشرطى مفيدًا حكمه على عموم التقادير خصصه الشرط بإخراج ما سوى ما تضمنه عن ثبوت الحكم

فيكون النفى مضافًا إليه لأنه دليل التخصيص وأهل النظر يمنعون إفادته شيئًا حال وقوعه جزاء الشرط بل هو كزاى زيد فضلاً عن إيجابه حكمًا على جميع التقادير والمجموع يفيد حكمًا مقيدًا بالشرط فإنما دلالته على الوجود عند وجوده فإذا لم يوجد بقى ما قيد وجوده بوجوده على عدمه الأصلى وقال قبل ذلك فى وجه رد التفرع إن المفرع أوسع دائرة من المفرع عليه لأن المعلق قد يكون نفس الحكم لا سببه كما فى إذا جاء فأكرمه وقوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا﴾ [الجمعة:٩]، ورده شارح مسلم الثبوت بأن المقصود أنه لما منع الشرط ترتب الحكم على السبب الذى هو الجزاء يكون انتفاء الحكم مضافًا إلى الشرط فصار مدلولاً له ولا غلط فى ذلك نعم يوجه الغلط بأن مسألة المفهوم لغوية ومسألة السبب شرعية فلا يصح التفرع ووجه كون مسألة السبب شرعية أن حاصلها أن الذى جعل سببًا شرعًا هل تبطل سببيته شرعًا بالشرط والتعليق ثم قال: ولك أن تقول إن الجزاء عند الشافعية مفيد للحكم على جميع التقادير لغة وموجب له والشرط يخصصه بتقدير وجوده وإخراج تقدير عدمه ولهذا عدوا الشرط من المخصصات فانتفاء الحكم عند عدم الشرط إنما جاء من تخصيص الشرط فأفاد حكمًا مخالفًا لغة كالاستثناء إلا أنه مفيد للحكم المخالف فى المنطوق والشرط فى المسكوت وأما عندنا يعنى الحنفية فالجزاء مع الشرط يفيد حكمًا مقيدًا وما وراءه يبقى على الأصل سواء كان الحكم فى الجزاء والشرط قيد بمنزلة الظرف والحال أو كان الحكم بين الشرط والجزاء فعلى أن الشرط بمنزلة استثناء تقديرات ما وراءه عن الحكم الجزائى وكان الجزاء عامًا لها لغة يكون الشرط دالاً على نفى الحكم عما عداه وعلى أن الشرط مع الجزاء مفيد لحكم مقيد فقط يكون حكم ما عداه مسكوتًا عنه. اهـ باختصار. وعلى هذا فقول المحشى ومرجعه أى مرجع الخلاف فى أن المذكور بعد أداة الشرط شرط للإيقاع أو للوقوع إلى أن الشرط هل يؤثر فى السبب فيمنع سببيته عند عدمه وهو مبنى رجوع الشرط للإيقاع أو يؤثر فى الحكم فينتفى الحكم بانتفاء الشرط وهو مبنى رجوع الشرط للوقوع.

قوله: (مبناه على تصور... إلخ) أى وهو لا يتصور فلا يصح اعتبار الأغلبية جوابًا واعلم أنه قد أجيب عن إشكال التقييد بهذا الشرط بأنه نظر فيه للحادثة وبأنه لتهييج الحمية فى قلوب أولياء الفتيات لأنهن إذا كن يردن الإحصان فأولياؤهن أولى بأن يريدوا منهن الإحصان ولا يجبروهن على البغاء.

قال: (مفهوم الغاية قال به بعض من لا يقول بشرط كالقاضى وعبد الجبار، للقائل به ما تقدَّم وبأن معنى صوموا إلى أن تغيب الشمس آخره غيبوبة الشمس فلو قدر وجوب بعده لم يكن آخراً).

أقول: مفهوم الغاية أقوى من الشرط فقال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضى وعبد الجبار ومنعه البعض من الفقهاء، واحتج القائل به بما تقدَّم فى الصفة وبوجه يخصه، وهو أن قول القائل: صوموا إلى أن تغيب الشمس معناه آخر وجوب الصوم غيبوبة الشمس، فلو قدرنا ثبوت الوجوب بعد أن غابت الشمس لم تكن الغيبوبة آخراً وهو خلاف المنطوق، وقد يقال الكلام فى الآخر نفسه لا فيما بعد الآخر، ففى قوله: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة:٦] المرافق آخر، وليس النزاع فى دخول ما بعد المرفق.

التفتازانى

قوله: (وقد يقال) اعتراض ومؤاخذة على قوله فلو قدر وجوب بعده يعنى سلمنا أن ما بعد الغاية لو دخل لم تكن الغاية آخراً لكن النزاع لم يقع فيه إذ لم يقل أحد بدخول ما بعد المرافق فى الغسل وإنما النزاع فى نفس الغاية فإن غيبوبة الشمس ونفس المرافق هل يلزم انتفاء الحكم فيه ولا نعنى بمفهوم الغاية سوى أنها لا تدخل فى الحكم بل ينتفى الحكم عند تحققها هذا ولكن عبارة الآمدى وغيره أن مفهوم الغاية نفى الحكم فيما بعد الغاية.

قال: (وأما مفهوم اللقب فقال به الدقاق وبعض الحنابلة وقد تقدَّم وأيضًا فإنه كان يلزم من محمد رسول الله، وزيد موجود وأشباهه ظهور الكفر، واستدل بأنه يلزم منه إبطال القياس لظهور الأصل فى المخالفة.وأجيب بأن القياس يستلزم التساوى فى المتفق عليه، فلا مفهوم فكيف ههنا، قالوا: لو قال لمن يخاصمه ليست أمى بزانية، ولا أختى تبادر نسبة الزنا إلى أم خصمه، وأخته، ووجب الحد عند مالك وأحمد قلنا من القرائن لا مما نحن فيه).

أقول: مفهوم اللقب وهو نفى الحكم عما لم يتناوله الاسم مثل فى الغنم زكاة فينتفى من غير الغنم قد منعه الجمهور، وقال به أبو بكر الدقاق وبعض الحنابلة، وقد تقدَّم أن المفهوم إنما يعتبر لتعينه فائدة، لأجل أن لا فائدة غيره واللقب قد انتفى فيه المقتضى لاعتبار المفهوم إذ لو طرح لاختل الكلام، ولنا أيضًا: أنه كان يلزم من قولنا محمد رسول الله ﷺ ظهور الكفر لأن مفهومه نفى رسالة غيره من الأنبياء، وكذا من قولنا العالم موجود وزيد موجود أو بكر عالم أو قادر إذ يفهم منه نفى هذه الصفات عن الغير فيلزم نفيها عن الله تعالى بل كان زيد موجود ظاهراً كذبه واللوازم باطلة إجماعًا واستدل بأن القول بمفهوم اللقب يلزم منه إبطال القياس والقياس حق، والمفضى إلى إبطال الحق باطل فيكون القول بمفهوم اللقب باطلاً، بيان اللزوم أن النص الدال على حكم الأصل إن تناول الفرع ثبت الحكم فيه بالنص وإلا دل على انتفاء الحكم فيه فكان إثباته بالقياس قياسًا فى مقابلة النص فلا يعتبر.

الجواب: أن القياس يستدعى مساواة فرع الأصل فى المعنى الذى أثبت له الحكم وإذا حصل ذلك دل على الحكم فى الفرع بمفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة كما علمت هذا فى الصفة والشرط مما هو أقوى، وقد اتفق على حقيقة مفهومه فكيف فى اللقب وهو الأضعف المختلف فيه، وقد أنكره كثير ممن أثبت ذلك والحاصل أن موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم اللقب اتفاقًا، فإذا لم يجتمعا فى محل فكيف يدفع القياس، قالوا: لو قال لمن يخاصمه ليست أمى بزانية ولا أختى تبادرت منه إلى الفهم نسبة الزنا إلى أم الخصم وأخته ولذلك وجب عليه الحد عند مالك وأحمد ولولا مفهوم اللقب لما تبادر ذلك.

الجواب: أن ذلك مفهوم من القرائن الحالية وهى الخصام وإرادة الإيذاء

والتقبيح فيما يورد فيه غالبًا وليس مما نحن فيه من المفهوم الذى يكون اللفظ ظاهرًا فيه لغة.

التفتازانى

قوله: (ظهور الكفر) لأن دلالة المفهوم بحسب الظهور دون القطع.

قوله: (بل كان زيد موجود ظاهرًا كذبه) وجه الإضراب إليه أن بطلان اللازم فيه أظهر.

قوله: (كما علمت) أن شرط مفهوم المخالفة أن لا تظهر أولوية، ولا مساواة، وأنه إذا حصل ذلك ثبت مفهوم الموافقة لكن قد علم أيضًا أن شرط مفهوم الموافقة الأولوية ولا تكفى المساواة ولو صح ما ذكر ههنا من أن القياس يستدعى المساواة وإذا حصل المساواة دل على ثبوت الحكم فى الفرع بمفهوم الموافقة لكان كل قياس مفهومًا والثابت ثابتًا بالنص ولزم رفض كثير من القواعد.

الجيزاوى

قوله: (ولا تكفى المساواة) قال الغزالى فى المستصفى إذا فهم المسكوت من الملفوظ بشرط أن يكون أسبق إلى الفهم من المنطوق أو معه وليس متأخرًا عنه يسمى مفهوم الموافقة. اهـ. فلعله نبه هنا على أن المساوى من مفهوم الموافقة عند بعضهم.

قوله: (لكان كل قياس مفهومًا والثابت به ثابتًا بالنص) رد بعضهم هذه الملازمة بأنه يجوز أن يكون حكم الأصل ثابتًا بالإجماع لا بالنص وعلى تقدير ثبوته بالنص يجوز أن يكون أدنى من الأصل فيما ثبت لأجله الحكم فليس حينئذ هذا المحل محل المفهوم باتفاق ولكنه محل القياس على ما ذهب إليه صاحب المنهاج من جواز القياس فى الأدنى وإن لم يجوزه المصنف.

قوله: (ولزم رفض كثير من القواعد) أى التى اعتبرت فى أركان القياس.

قال: (وأما الحصر بإنما فقيل لا يفيد وقيل منطوق وقيل مفهوم، الأول: إنما زيد قائم، بمعنى إن زيداً قائم، والزائد كالعدم، الثانى: ﴿إِنَّمَا إِلَٰهُكُمُ اللَّهُ﴾ [طه:٩٨]، بمعنى ما إلهكم إلا الله، وهو المدعى وأما مثل: «إنما الأعمال» و«إنما الولاء» فضعيف لأن العموم فيه لغيره فلا يستقيم لغير المعتق ولاء ظاهراً).

أقول: مفهوم إنما هو نفى غير المذكور فى الكلام آخراً مثل إنما زيد قائم وإنما العالم زيد وإنما ضرب زيد عمراً يوم الجمعة أمام الأمير قائماً، وقد اختلف فيه فقيل: لا يفيد الحصر فهو «إن» و«ما» مؤكدة فقولك: إنما أنت نذير فى قوة إنك نذير، وقيل يفيده بالمنطوق فلا فرق بين إنما أنت نذير وبين ما أنت إلا نذير، وقيل يفيده بالمفهوم، قال: الأول وهو القائل بأنه لا يفيده لا فرق بين إن زيداً قائم، وإنما زيد قائم، و«ما» ههنا زائدة فهى كالعدم.

وقال الثانى ـ وهو القائل بأنه يفيده بالمنطوق ـ: لا فرق بين: ﴿إِنَّمَا إِلَٰهُكُمُ اللَّهُ﴾ [طه:٩٨]، وبين لا إله لكم إلا الله، وكلاهما تقرير المدعى وإعادته بعبارة أوضح استدلال والمنع عليهما ظاهر، وقد يحتج فى إفادته للحصر بمثل: «إنما الأعمال بالنيات»، «إنما الولاء لمن أعتق» إذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلا نية، وعدم الولاء لغير المعتق.

الجواب: أن الحصر نشأ من عموم الأعمال والولاء إذ معناه كل عمل بنية وكل ولاء للمعتق، وهو كلى موجب فينتفى مقابلة الجزئى السالب، وهو بعض العمل بغير نية وبعض الولاء ليس لمن أعتق بل لغيره، فإن قلت يحتمل الولاء للمعتق ولغيره إذ لا منافاة، قلت: هو ظاهر فى نفى الولاء عن غيره وإلا كان ما للغير ولاء وليس للمعتق ولا يمكن أن يقال هذا تغاير بالإضافة، لا تغاير وجودى، وذلك كما يقال ملكية الدار لزيد فإنه ظاهر فى الاستقلال وإن لم تمتنع الشركة بما ذكرنا إذ ملكية غيره ملكية وليست له.

التفتازانى

قوله: (وقد اتفق على حقيقة مفهومه) أى مفهوم ما هو قوى كالشرط والصفة ونحوهما والمراد اتفاقنا واتفاق القائلين باللقب لا اتفاق الكل.

قوله: (مفهوم إنما) يعنى أن مفهوم المخالفة الذى يدل عليه إنما هو نفى غير ما ذكر آخراً فى الكلام المصدر بإنما لأنه يدل على الحصر فى الجزء الأخير من كلامه

بمعنى الإثبات فيه والنفى فيما يقابله وقد استدل على ذلك باستعمال الفصحاء والنقل عن أئمة النحو والتفسير وأما أن ذلك مفهوم لا منطوق فتدل عليه أمارات مثل جواز إنما زيد قائم لا قاعد بخلاف ما زيد إلا قائم لا قاعد، ومثل أن صريح النفى والاستثناء يستعمل عند إصرار المخاطب على الإنكار بخلاف إنما، وقد فصلنا ذلك فى علم المعانى.

قوله: (وكلاهما تقرير المدعى) شرح لقوله وهو المدعى وإشارة إلى أنه من كلام المعترض لا المستدل، على ما ذهب إليه بعض الشارحين لقلة جدواه حينئذ.

قوله: (والمنع عليهما ظاهر) أى لا نسلم عدم الفرق بين: ﴿إِنَّمَا إِلَٰهُكُمُ اللَّهُ﴾ [طه:٩٨]، وبين ما إلهكم إلا الله، بل نفى الغير فى الأول مفهوم، وفى الثانى منطوق، وحاصله أن قولنا إنما أنا تميمى بمعنى ما أنا إلا تميمى وإنما قام زيد بمعنى زيد القائم لا بمعنى ما قام إلا زيد.

قوله: (وقد يحتج) ذهب جمهور الشارحين إلى أن قوله وأما مثل: «إنما الأعمال. .»، و«إنما الولاء. .» فضعيف إشارة إلى استدلال عدم إفادة الحصر مع جواب عنه تقرير الاستدلال أنه لو أفاد الحصر لما صح عمل بغير نية ولما ثبت ولاء لغير المعتق واللازم باطل لعموم صحة العمل بالنية وغيرها وعموم الولاء للمعتق وغيره كمن باع العبد من نفسه وتقرير الجواب أن عموم صحة العمل وكذا عموم الولاء إنما ثبت بغير هذا الحديث كالإجماع والحديث يدل بحسب الظاهر على أنه لا يستقيم الولاء لغير المعتق إلا أن الظاهر قد يعدل عنه بدليل قطعى، ولما كان هذا فى غاية التكلف سيما تقرير الجواب ذهب المحقق إلى أنه استدلال على إفادته الحصر وهو المذكور فى المنتهى حيث قال: «وإنما الأعمال. .»، «وإنما الولاء لمن أعتق» فالحصر بغير إنما لما فيه من العموم لأنه لو كان بعض الولاء لمن لم يعتق لزم خلاف ظاهر: «الولاء لمن أعتق» وقد تنبه الشارح العلامة أيضًا لهذا الوجه إلا أنه قال الوجه الأول أقوى.

قوله: (فإن قلت) يعنى أن قوله فلا يستقيم لغيره ولاء ظاهر إشارة إلى جواب سؤال تقريره أنا لا نسلم أن مجرد عموم الموضوع كالولاء مثلاً بدون كلمة إنما يفيد الحصر فإن غايته أن كل الولاء للمعتق، وهذا لا ينافى ثبوت كله أو بعضه لغير المعتق لجواز اشتراكهما فى إضافة الكل إليهما، والجواب أنه يفيد نفى الولاء عن

غيره ظاهرًا إذ لو ثبت لغيره ولاء لما كان ثابتًا للمعتق ضرورة امتناع قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق ليس بعض الولاء للمعتق وقد كان كل ولاء له منتف، فإن قيل هذا إنما يتم لو كان ولاء المعتق مغايرًا لولاء غيره بحسب الوجود وهو ممنوع لجواز أن يكون تغايرهما بمجرد الإضافة فلا يصدق أن الولاء الذى لغير المعتق ليس للمعتق قلنا لا يمكن ذلك لأن هذا مثل قولنا ملكية الدار لزيد وهو وإن أمكن شركة زيد وغيره فى ملكية الدار لكنه ظاهر فى استقلال زيد بالملكية بمثل ما ذكرنا فى الولاء فإنه لو كان لغيره ملكية وليست لزيد لم يصدق أن كل ملكيتها لزيد والحاصل أن الحكم ضرورى وهذا المقال منبه عليه بحيث لا مجال للنزاع فيه.

الجيزاوى

المصنف: (وأما الحصر بإنما) المراد بالحصر هنا النفى عن غير المذكور وقوله فقيل لا يفيد أى قيل إنما لا يفيد.

الشارح: (بعبارة أوضح استدلال) هكذا فى نسخ الشارح وهو تحريف وحقه لا استدلال بزيادة لا النافية.

الشارح: (وذلك كما يقال... إلخ) عطف على قوله ولا يمكن أن يقال... إلخ. وهو يستنبط من التعليل له.

قوله: (مثل جواز إنما زيد قائم... إلخ) الذى فى شرح التحرير أن الذى صرح به عبد القاهر وقال المتأخرون: إنه الأقرب نفى حسن مجامعة لا العاطفة للنفى والاستثناء لا نفى الصحة وتصريح المفتاح بعدم الصحة متعقب وقوله ومثل إنما صريح النفى والاستثناء... إلخ. رده فى شرح التحرير أيضًا بأن ذلك بالنظر لما يقتضيه علم البلاغة لا العربية إذ لا يقوم دليل على امتناع ذلك من حيث العربية لا صورة ولا معنى.

قوله: (لقلة جدواه) أى لأن المعنى حينئذ ما إلهكم إلا الله وإذا كان المعنى ما إلهكم إلا الله ثبت المدعى ولا يخفى عدم فائدته.

قوله: (أى لا نسلم عدم الفرق بين إنما إلهكم الله وبين ما إلهكم إلا الله) هذا راجع لمنع الدعوى الثانية، وقوله: وحاصله أن قولنا: إنما أنا تميمى بمعنى ما أنا إلا تميمى؛ فى العبارة تحريف والصواب إسقاط قوله: حاصله، وعطف «أن قولنا» على قوله «عدم الفرق» بيان لمنع الدعوى الأولى وأن يقول بمعنى أنا التميمى لا

بمعنى ما أنا إلا تميمى.

قوله: (إنما ثبت بغير هذا الحديث) وعلى هذا فالضمير فى قول المصنف لأن العموم فيه لغيره راجع لحديث: إنما الأعمال وإنما الولاء بخلافه على الثانى فراجع لإنما والعموم على هذا عموم الأعمال والولاء القاضى بحصرهما فى الخبر على الوجه الثانى وعلى الأول هو عموم الأعمال لما هو بالنية ولما ليس بالنية وعموم الولاء للمعتق وغيره كمن باع عبده من نفسه فليس له الولاء عليه فقد صدق أن الولاء ليس لمن أعتق.

قوله: (وقد كان كل ولاء له منتف) الأولى حذف منتف وإبدالها بهف أى فاسد.

قال: (وأما مفهوم الحصر فمثل صديقى زيد، والعالم زيد، ولا قرينة عهد فقيل لا يفيد وقيل منطوق وقيل مفهوم، الأول لو أفاده لأفاده العكس لأنه فيهما لا يصلح للجنس ولا لمعهود معين لعدم القرينة وهو دليلهم، وأيضًا لو كان لكان التقديم بغير مدلول الكلمة القائل به لو لم يفده لأخبر عن الأعم بالأخص لتعذر الجنس والعهد فوجب جعله لمعهود ذهنى بمعنى الكامل والمنتهى، قلنا صحيح واللام للمبالغة فأين الحصر وأجيب بل جعله لمعهود ذهنى مثل أكلت الخبز، ومثل: زيد العالم، هو المعروف، وأيضًا يلزمه زيد العالم بعين ما ذكر وهو الذى نص عليه سيبويه فى زيد الرجل فإن زعم أنه يخبر بالأعم فغلط لأن شرطه التنكير فإن زعم أن اللام لزيد فغلط لوجوب استقلاله بالتعريف منقطعًا، عن زيد كالموصول).

أقول: مفهوم الحصر أن يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرًا له والترتيب الطبيعى خلافه فيفهم من العدول إليه قصد النفى عن غيره، مثاله: إذا لم يقل زيد صديقى أو زيد العالم بل قال: صديقى زيد أو العالم زيد، والمراد بصديقى وبالعالم هو الجنس باقيًا على عمومه لعدم قرينة العهد إذ لو وجدت خرج عن محل النزاع ولم يدل على نفى الصداقة والعلم عن غير زيد اتفاقًا وهذا مثل إنما فقيل لا يفيد أصلاً، وقيل يفيد بالمنطوق وقيل بالمفهوم الأول وهو المانع لإفادة الحصر قال: لو كان قولنا: العالم زيد يفيد الحصر لكان العكس وهو قولنا: زيد العالم يفيد الحصر وأنهم لا يقولون به، بيانه أن دليلهم فى العالم زيد أن العالم لا يصلح للجنس وهو الحقيقة الكلية لأن الإخبار عنها بإنها زيد الجزئى كاذب ولا معين لعدم القرينة الصارفة إلى العهد فرضًا فكان لما يصدق عليه الجنس مطلقًا فيفيدان كل ما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا الدليل آت بعينه فى قولنا: زيد العالم والاشتراك فى الدليل يوجب الاشتراك فى الحكم، وأيضًا لو كان العالم زيد للحصر وزيد العالم ليس للحصر لكان التقديم مغيرًا لمفهوم الكلمة واللازم باطل، أما الملازمة فلأنه لو اتحد مفهوم العالم مقدمًا ومؤخرًا وكلا التركيبين يفيد بين زيد والعالم الاتحاد بهو هو وكون ذات أحدهما هو ذات الآخر للزم، أما شمول الحصر إن أفاد العموم أو شمول عدمه إن لم يفده وهو خلاف المفروض، وأما بطلان اللازم فظاهر لأنه إنما يتغير بالتقديم والتأخير الهيئة التركيبية دون المفردات وقد يقال عليهما: إن الوصف إذا وقع مسندًا إليه قصد به الذات

الموصوفة وإذا وقع مسندًا قصد به كونه ذاتًا موصوفة به وهو عارض للأول فاندفع الأول، وأما الثانى فإن أردت بتغير المفهوم هذا القدر منعنا بطلانه وإن عنيت غيره منعنا الملازمة الثانى، وهو القائل بالحصر قال: لو لم يفد الحصر لأدى إلى الإخبار بالخاص عن العام وأنه باطل، أما الملازمة فلأنه لا قرينة للعهد وليس للجنس بل لما صدق عليه العالم فلو فرض غير زيد وهو عمرو مثلاً يصدق عليه العالم لكان العالم أعم من زيد وعمرو وقد أخبرت عنه بزيد، وأما بطلان التالى فلأن الخبر الثابت للعام ثابت لجزئياته، فيلزم ثبوت زيد لعمرو، وإذا ثبت هذا بطل جعله للجنس، ولما صدق عليه مع بقائه على العموم فوجب جعله لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح أن يحمل عليه زيد من معين، وما ذلك إلا لجعله لمعهود ذهنى وهو شخص كامل أو منته فى العلم قد تصوّره المخاطب وتوهمه وأنت تعلم ذلك فتخبر عن ذلك الشخص المتصوّر الموهوم بأنه زيد.

الجواب: أولاً: إن ما ذكرتم صحيح ونحن نقول به لكن لا يثبت مطلوبكم بل ينافيه لأنه لم يحصل حصر العالم فى زيد بما قررتم بل كون زيد كاملاً أو منتهيًا فى العلم ويكون حاصله أن اللام للمبالغة فى علمه لا لحصر العلم فيه وهو مناف لما زعمتم. وثانيًا: أنه يلزم فى زيد العالم مثل ذلك فيقال يلزم الإخبار بالعام عن الخاص وتبين الملازمة وانتفاء اللازم بما بينا بتمامه هنالك وربما توهم الفرق بين الصورتين بأحد الوجهين:

الأول: أن الإخبار بالأعم عن الأخص جائز قطعًا فلا يسمع الدليل على بطلانه بخلاف العكس، وهذا غلط لأنه إنما يصح الإخبار بالعام عن الخاص إذا كان العام نكرة يدل على كون الخاص شائعًا فيه وأما إذا كان معرفة فلا، لا نقول الإنسان هو الحيوان بعين ما ذكرتم.

الثانى: أن اللام فى العالم إذا تأخر عن زيد كان لمعلوم هو زيد بخلاف ما لم يتقدم ما يصلح أن يكون له فيصدق ثمة أن لا عهد وهو إحدى مقدمات الدليل ولا يصدق هنا، وهذا أيضًا غلط لأن العالم ينبغى أن يكون وهو منقطع عن زيد مستقلاً بإفادة معناه الإفرادى ثم ينسب كالموصولات فإنك إذا قلت: زيد هو الذى علم كان الذى علم مستقلاً عند إفراده، ولم يكن إشارة إلى زيد، وإنما يتعلق به ويصير هو إياه بعد الإسناد الحاصل بالتركيب فكذا اللام التى هى بمعناه.

قوله: (وأما مفهوم الحصر) يريد بالحصر ههنا بعض أنواعه وهو أن يعرّف المبتدأ بحيث يكون ظاهراً فى العموم سواء كان صفة أو اسم جنس ويجعل الخبر ما هو أخص منه بحسب المفهوم سواء كان علمًا أو غير علم مثل: العالم زيد والرجل عمرو والكرم فى العرب والأئمة من قريش، وصديقى خالد، ولا خلاف فى ذلك بين علماء المعانى تمسكًا باستعمال الفصحاء ولا فى عكسه أيضًا زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح: المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد ووجه المناسبة أنه لما كان ظاهرًا فى الجنسية والعموم على ما هو قانون الخطابيات أفاد اتحاد الجنس مع زيد بحسب الوجود ولا معنى للحصر سوى هذا، وأما المنطقيون فيأخذون بالأقل المتيقن فيجعلونه فى قوّة الجزئية أى بعض المنطلق زيد على ما هو قانون الاستدلال، وأما كون هذا الحصر مفهومًا لا منطوقًا فمما لا ينبغى أن يقع فيه خلاف للقطع بأنه لا ينطق بالنفى أصلاً.

قوله: (خبراً له) حال من الموصوف الخاص لا من الوصف لأن مبنى كلامه على أن الوصف المتقدم مبتدأ على ما هو الحق، وقد صرح بذلك فى أثناء هذا البحث غير مرة لا خبر على ما ذهب إليه الإمام الرازى.

قوله: (لو اتحد مفهوم العالم مقدمًا ومؤخرًا) يندفع بهذا التقرير ما ذكره الشارح العلامة من أن الحصر ليس مدلول الكلمة بل الهيئة وقد تغيرت، ولو سلم فتغيير المدلول بالتقديم والتأخير جائز معهود، مثل ما ضرب زيد إلا عمرًا، وما ضرب عمرًا إلا زيد، وما ضرب إلا زيد عمرًا.

قوله: (وهو خلاف المفروض) لأن التقدير أن صورة تقديم العالم تفيد الحصر دون تأخيره فلا شمول وجود الحصر ولا شمول عدمه.

قوله: (وقد يقال عليهما) أى على الدليلين أن فى صورة التقديم الوصف مبتدأ محكوم عليه فيراد به الذات الموصوفة بالوصف العنوانى وفى صورة التأخير هو خبر محكوم به فيراد به مفهوم ذات مّا موصوفة بذلك الوصف وهذا عارض للذات المخصوصة وبهذا القدر يندفع الدليل الأول لأن اتحاد زيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة يفيد الحصر بخلاف اتحاده مع عارض له فإنه لا يمنع اشتراك المعروضات فيه واتحاد كل منهما بحصة منه والحق أن ما ذكره إنما هو فى الوصف

النكرة مثل: زيد عالم دون زيد العالم فإن معناه الذات الموصوفة فردًا، أو جنسًا كما فى العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريًا فيندفع المنع والسند جميعًا، وأما وجه اندفاع الدليل الثانى بهذا الكلام فهو أنه إن أريد بتغير المفهوم مجرد القصد إلى الذات الموصوفة عند التقديم وإلى التعارض الذى هو ذات موصوفة عند التأخير فلا نسلم بطلانه كيف وهو لازم عند انعكاس القضية ضرورة أن المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم وإن أريد تغير غير هذا فلا نسلم لزومه ولا يخفى أن هذا استفسار ومنع بعد البيان إذ قد بين أن المراد بالتغير هو العموم وعدمه وأنه لازم للقول بالحصر عند التقديم دون التأخير.

قوله: (وليس للجنس) أى الحقيقة الكلية لامتناع الإخبار عنها بزيد الجزئى.

قوله: (وأما بطلان التالى) مغالطة لأن اللازم من صدق العالم على زيد وعمرو هو أن يكون أعم منهما بحسب الصدق والعام الذى يلزم من ثبوت الخبر له ثبوته لجزئياته هو العام بمعنى الاستغراق على ما هو موضوع الإيجاب الكلى ألا ترى أن الضاحك ثابت للحيوان ولا يثبت للفرس، ولهذا قال بطل جعله للجنس ولما صدق عليه مع بقائه على العموم أى الشمول والاستغراق ولم يرد العموم بحسب الصدق.

قوله: (وتبين الملازمة) يعنى أن اللام فى زيد العالم ليس للعهد لعدم القرينة ولا للجنس أى الحقيقة الكلية لامتناع حملها على زيد بل لما صدق عليه فلو صدق على غير زيد أيضًا لكان أعم منه، ويمتنع حمل العالم مع بقاء العموم على شىء من الجزئيات فيكون للكامل والمنتهى فى العلم ويتحد مع زيد فى الوجود وهو معنى الحصر ولا يخفى أن أكثر المقدمات مزخرف وأن بيان بطلان التالى بمثل ما مر موجبتان فى الشكل الثانى لأن العالم ههنا محمول.

قوله: (وربما توهم) توجيه الاعتراض الأول وأن بيان انتفاء اللازم بما ذكرتم تشكيك فى الضروريات وحاصل الجواب منع الضرورة والتوضيح بمثل الإنسان هو الحيوان ليس على ما ينبغى لأن كذبه من جهة ضمير الفصل المفيد أن غير الإنسان ليس بحيوان وإنما الكلام فى مثل قولنا: الإنسان الحيوان وتوجيه الثانى منع المقدمة القائلة إن العالم ليس للعهد لعدم القرينة وحاصل الجواب أن العالم المحمول على زيد ينبغى أن يكون مستقلاً بمعناه الإفرادى والمعهود ليس بمستقل لكونه إشارة إلى

زيد فيفتقر إلى اعتبار تعلقه به لا يقال إن أريد بالاستقلال أن يتعقل المراد به مع قطع النظر عن زيد فاشتراطه ممنوع وإن أريد أنه لا يفتقر فى إفادة معناه الإفرادى إلى ما ينضم إليه فانتفاؤه ممنوع وما ذكره يقتضى أن لا يصح زيد العالم على قصد العهد بل الجواب أن كلامنا فيما إذا لم يكن العالم للعهد وإلا فلا نزاع فى عدم إفادته حصر العلم على زيد سواء قدم أو أخر، لأنا نقول المراد الأول والمنع ضعيف لأنه لا بد فى القضية من تحصيل معنى الطرفين وتعقله ثم إيقاع النسبة بينهما فلا يجوز أن يكون تحصيل معنى المحكوم به وتعقله بمعونة إسناده إلى المحكوم عليه وذكره بعد ذكره على ما توهمه المعترض وهذا بخلاف ما إذا حصل العهد من قرينة أخرى كما تقول أكرمت عالمًا والعالم زيد وزيد العالم من غير فرق بين التقديم والتأخير واعلم أن ما ذكره فى بحث مفهوم الحصر يشهد للمصنف بقلة التدرب فى علم المعانى والشارح المحقق إنما حاول تقرير كلامه بقدر الإمكان.

قوله: (على كون الخاص شائعًا فيه) أى مشتركًا فى العام مندرجًا تحته.

الجيزاوى

المصنف: (فأين الحصر وأجيب بل جعله لمعهود ذهنى مثل أكلت الخبز ومثل زيد العالم هو المعروف) هكذا فى نسخ وحاصله جعل اللام للمعهود لذهنى بمعنى البعض كما فى هذين المثالين فإن «ال» فى الخبر لذلك لأنه لم يأكل الخبر كله وكذا «ال» فى العالم لأن كون زيد هو العالم ليس بمعنى جميع العالم الموصوف ولكن الذى وجد فى نسخ أخرى بعد قوله فأين الحصر وأيضًا يلزمه... إلخ.

الشارح: (وهو الحقيقة الكلية) إن أراد أنه الحقيقة بشرط الكلية صح أن يكون الإخبار عنها بأنها زيد كاذب لكن لا نسلم أن المراد الحقيقة بشرط الكلية وإن أراد الحقيقة المعروضة للكلية وإن كانت لا بشرط الكلية فلا نسلم أن الإخبار عنها كاذب لجواز إرادة الحقيقة المتحققة فى بعض إلا أن يقال أن ذلك عبارة عن العهد الذهنى ولم يلتفت إليه للزوم ترجيح البعض من غير مرجح، وقوله لما يصدق عليه الجنس مطلقًا أى الجنس فى جميع الأفراد.

الشارح: (بل لما صدق عليه العالم) أى لجميع ما صدق عليه العالم وقوله لكان العالم أعم من زيد وعمر أى عموما شموليًا لفرض صدقه على عمر وكما يصدق على زيد صدقًا شموليًا وقوله فلان الخبر الثابت للعام ثابت لجزئياته أى الخبر

الثابت للخبر عنه المستغرق ثابت لكل واحد من جزئياته وإلا كذب الإيجاب الكلى فإنك إذا قلت كل ج ب ولم تكن الباء ثابتة لبعض أفراد ج كان الإيجاب الكلى كاذبًا فيلزم ثبوت زيد لعمرو.

قوله: (وأما المنطقيون... إلخ) رده فى التحرير بأن «ال» فى المنطق زيد سور الكلية عند المناطقة فهى كلية عندهم.

قوله: (للقطع بأنه لا ينطق بالنفى أصلاً) رده فى التحرير بأن عدم النطق بحرف النفى المعهود لا يستلزم عدم النفى وعدم الدلالة على نفى الحكم من غير ما ثبت له الحكم غاية الأمر أنه ليس متبادرًا من اللفظ لأن اللام للعموم فقط أو للحقيقة وأياما كان فليس النفى جزءًا حتى يكون بالمنطوق فإنما ثبت النفى عن الغير فيما فيه أل بطريق اللزوم لإثبات العموم لواحد لا غير أو الحقيقة له.

قوله: (يندفع بهذا التقرير ما ذكره العلامة... إلخ) أى لاقتضاء هذا التقرير أن الحصر إنما جاء من العموم المأخوذ من اللام وأن التركيبين لا فرق بينهما فى إفادة الحصر إذا اعتبر العموم وعدمه إذا لم يعتبر فجعل الحصر عند تقديم العالم على زيد دون تأخيره لا يكون إلا باعتبار العموم عند التقديم وعدمه عند عدمه فتختلف الكلمة بالتقديم والتأخير.

قوله: (والحق أن ما ذكره... إلخ) رد بأن الذى قرر فى المنطق أن المحمول يراد منه المفهوم مطلقًا معرفة أو نكرة والموضوع يراد منه الذات.

قوله: (فردًا أو جنسًا) لعله أراد بالفرد المعهود وبالجنس العام المستغرق وقوله كما فى العالم زيد أى فإنه للفرد أو للجنس.

قوله: (لأن اللازم من صدق العالم... إلخ) مردود بأن اللام فى العالم للاستغراق حيث لا عهد ولا يصلح الجنس وقوله ولا يخفى أن أكثر المقدمات مزخرف قد علمت رده وقوله وإن بيان بطلان التالى بمثل ما مر موجبتان. . . إلخ. أى لأنك تقول فى بيانه لو صدق العالم على غير زيد لصدق زيد العالم عمرو العالم فينتج زيد عمرو وهو باطل.

قوله: (ليس على ما ينبغى... إلخ) رد بأن الضمير فيه لم يقصد منه الحصر.

(مباحث النسخ)

قال: (النسخ الإزلة نسخت الشمس الظل، والنقل نسخت الكتاب، ونسخت النحل، ومنه المناسخات فقيل مشترك، وقيل للأول وقيل للثانى، وفى الاصطلاح: رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر فيخرج المباح بحكم الأصل والرفع بالنوم والغفلة ونحو صل إلى آخر الشهر ونعنى بالحكم ما يحصل على المكلف بعد أن لم يكن فإن الوجوب المشروط بالعقل لم يكن عند انتفائه قطعًا فلا يرد والحكم قديم، فلا يرتفع لأنا لم نعنه والقطع بأنه إذا ثبت تحريم شىء بعد وجوبه انتفى الوجوب وهو المعنى بالرفع).

أقول: ما مر كان يشترك فيه الكتاب والسنة والإجماع، وهذا هو النسخ يشترك فيه الكتاب والسنة دون الإجماع، لما سنبين أنه لا ينسخ ولا ينسخ به، والنسخ فى اللغة يقال لمعنيين: للإزالة، نسخت الشمس الظل، ونسخت الريح آثار القدم أى أزالته، وللنقل: نسخت الكتاب، أى: نقلت ما فيه إلى آخره ونسخت النحل أى نقلتها من موضع إلى موضع، ومنه المناسخات فى المواريث لانتقال المال من وارث إلى وارث، والتناسخ فى الأرواح لأنه نقل من بدن إلى بدن، واختلف فى حقيقته، فقيل حقيقة لهما فهو مشترك بينهما، وقيل للأول، وهو الإزالة، وللنقل مجاز باسم اللازم، إذ فى النقل: إزالة عن موضعه الأول، وقيل للثانى، وهو النقل والإزالة مجاز باسم الملزوم ولا يتعلق به غرض علمى، وأما فى الاصطلاح، فهو: رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر، فقوله: رفع الحكم الشرعى ليخرج المباح بحكم الأصل فإن رفعه بدليل شرعى ليس بنسخ وقوله: بدليل شرعى ليخرج رفعه بالموت والنوم والغفلة والجنون، وقوله: متأخر ليخرج نحو: صل عند كل زوال إلى آخر الشهر، وإن كان يمكن أن يقال: إنه ليس برفع فإن الحكم لم يثبت بأول الكلام لأن الكلام بالتمام فكيف يرفع؟ لكن التصريح ودفع التوهم مما يقصد فى الحدود، وربما يقال عليه: إن الحكم كلام الله، وهو قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه، فلا يتصور رفعه ولا تأخره عن غيره.

فأجاب عنه: بأنا نريد بالحكم ما ثبت على المكلف بعد أن لم يكن ثابتًا، فإنا

نقطع بأن الوجوب المشروط بالعقل لم يكن قبل العقل ثم ثبت بعده وذلك ليس بقديم فيمتنع انتفاؤه وتأخره، ثم إنا نعلم قطعًا أنه إذا ثبت تحريم شىء بعد وجوبه فقد انتفى الوجوب وهذا هو الذى نعنيه بالرفع وإذا تصورنا الحكم والرفع كذلك كان إمكان رفعه ضروريًا وكذا تأخره.

التفتازانى

قوله: (دون الإجماع) لم يتعرض للقياس لأنه لم يكن له دخل فيما سبق أيضًا من أقسام المتن وما سيجىء من أن القياس القطعى فى حياة النبى عليه السلام قد نسخ لا عبرة به لقلته وكونه بمنزلة النص.

قوله: (ونسخت النحل) المنقول بالحاء المهملة وقال السجستانى: النسخ أن يحول ما فى الخلية من النحل والعسل إلى أخرى.

قوله: (إذ فى النقل إزالة عن موضعه) مشعر بأن الإزالة لازم والنقل ملزوم فلا يستقيم ما وقع فى بعض النسخ من كونه للنقل مجازًا باسم الملزوم وللإزالة باسم اللازم، بل بالعكس، نعم لو ذكر أن فى الإزالة نقلاً من حالة إلى حالة يصح ذلك وأما ما ذكره السكاكى من أن ذكر اللازم وإرادة الملزوم كناية لا مجاز فتكلف لا ثبت له بل التحقيق أن الانتقال لا يكون إلا من الملزوم لكنه قد يكون لازمًا فيجعل ملزومًا بنوع تكلف كإطلاق النبات على المطر.

قوله: (ليخرج رفعه بالموت والنوم) اعترض العلامة أن الرفع بالنوم والغفلة أيضًا بدليل شرعى وهو قوله عليه السلام: «رفع القلم عن ثلاث..»، وأجيب بأن العقل حاكم بأن شرط التكليف التعقل ويستوى فى امتناع التكليف الميت والنائم والغافل والنصوص الواردة فى ذلك ليست رافعة بل مثبتة أن مثل النوم والنسيان هو الرافع.

قوله: (وإن كان يمكن) إشارة إلى اعتراض أورده العلامة وذكر أنه مصرح فى كلام الإمام حيث قال فى البرهان: قال القاضى: النسخ رفع الحكم بعد ثبوته ولا يحتاج إلى التقييد بالتأخر فإن اللفظ الذى ينتظم لقصد التأسيس ليس فيه رفع حكم بعد ثبوته فى قصد الشارع ثم قال: والعجب من المصنِّف أنه سلم ورود هذا على الغزالى وغفل أو تغافل عن وروده عليه وما ذكره المحقق من أنه للتصريح أو لرفع الوهم جيد إلا أنه ينبغى أن لا يعترض بمثله على غيره وكم مثله.

قوله: (فلا يتصور رفعه ولا تأخره) فإن قيل ليس فى التعريف ما يدل على تأخر الدليل يقتضى تأخر الحكم لأنه إنما يثبت به فإذا ثبت تحريم شيء بعد وجوبه ففيه رفع للوجوب وتأخر للتحريم.

قوله: (ما ثبت على المكلف) يعنى الخطاب المتعلق تعلق التنجيز وهو بهذا المعنى إنما يحدث بحدوث شرائط التكليف والقديم إنما يتعلق تعلقًا معنويًا ضرورى للطلب على ما مر فى مسألة تكليف المعدوم.

الجيزاوى

المصنف: (والقطع بأنه إذا ثبت... إلخ) أى القطع حاصل بأنه إذا ثبت... إلخ. وهو استدلال على تحقيق معنى الرفع.

الشارح: (إذ فى النقل إزالة) لا يظهر ذلك فى نسخ الكتاب.

قوله: (ما يدل على تأخر الدليل) فيه سقط وصوابه ما يدل على تأخر الحكم بل على تأخر الدليل قلنا تأخير الدليل يقتضى... إلخ. لكن اقتضاء تأخير الدليل تأخيرًا: الحكم ليس فى كل أفراد النسخ بل فى النسخ إلى بدل فقط.

قوله: (تعلقًا معنويًا ضرورى للطلب) فيه سقط هو قبل ضرورى والأصل: هو ضرورى للطلب.

قال: (الإمام اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول فيرد أن اللفظ دليل النسخ لا نفسه ولا يطرد فإن لفظ العدل نسخ حكم كذا ليس بنسخ، ولا ينعكس لأنه قد يكون بفعله عليه السلام، ثم حاصله اللفظ الدال على النسخ لأنه فسر الشرط بانتفاء النسخ وانتفاء انتفائه حصوله، وقال الغزالى: الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتًا مع تراخيه عنه وأورد الثلاثة الأول، وإن قوله على وجه إلى آخره زيادة، وقال الفقهاء النص الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعى مع التأخير عن مورده وأورد الثلاثة الأول، فإن فروا من الرفع لكون الحكم قديمًا والتعلق قديمًا فانتهاء أمد الوجوب ينافى بقاءه عليه وهو معنى الرفع وإن فروا لأنه لا يرتفع تعلق بمستقبل لزمهم منع النسخ قبل الفعل كالمعتزلة وإن كان لأنه بيان أمد التعلق بالمستقبل المظنون واستمراره فلا بد من زواله، المعتزلة اللفظ الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتًا فيرد ما على الغزالى والمقيد بالمرة بفعل).

أقول: هذه تعريفات للنسخ لم يرتضها وهى أربعة:

الأول: قال الإمام هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول ومعناه أن الحكم كان دائمًا فى علم الله دوامًا مشروطًا بشرط لا يعلمه إلا هو وأجل الدوام أن يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويبطل دوامه، وما ذلك إلا بتوفيقه تعالى إياه، فإذا قال قولاً دالاً عليه فذلك هو النسخ واعترض بوجوه:

منها: أنه فسر النسخ باللفظ، وهو دليل النسخ لا هو يقال نسخ الحكم بالآية والخبر.

ومنها: أنه غير مطرد لدخول ما ليس بنسخ فيه، وهو قول العدل نسخ حكم كذا فإنه لفظ دال على ظهور انتفاء شرط الدوام وليس بنسخ ضرورة.

ومنها: أنه غير منعكس لخروج ما هو نسخ عنه إذ قد يكون النسخ بفعله عليه السلام.

ومنها: أنه تعريف الشىء بنفسه لأنه فسر شرط دوام الحكم بانتفاء النسخ فيكون الشرط انتفاء انتفاء النسخ، وهو حصول النسخ فيكون حاصل كلامه أنه اللفظ الدال على حصول النسخ.

وقد يجاب عنه بأنه قد علم أن الحكم يدوم ما وجد شرط دوامه وليس شرطه إلا عدم قول الله الدال على انتفائه فقاطع الدوام هو ذلك القول، وهو النسخ فكما أن الحكم ليس إلا قوله افعل، فالنسخ ليس إلا ذلك القول، وقول العدل وفعل الرسول يدلان على ذلك القول، فهما دليلا النسخ الدال بالذات، والمراد إنما هو الدال بالذات، وما ذكرناه ظاهرًا أنه لا يتوقف فهمه على فهم النسخ وإن كان فى الخارج هو النسخ، وكذلك كل حد ومحدوده يتحدان ذاتًا ويتغايران مفهومًا.

الثانى: قال الغزالى هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتًا مع تراخيه عنه، واعترض عليه بالثلاثة الأول، وهى أن اللفظ دليل النسخ وقول العدل يدخل فيه ويخرج فعل الرسول، ويرد ههنا سؤال يخصه، وهو أن قوله: على وجه لولاه لكان ثابتًا مع تراخيه عنه زيادة لا يحتاج إليه، أما لولاه لكان ثابتًا فلأن الرفع لا يكون إلا إذا كان كذلك، وأما مع تراخيه عنه فلأنه لولاه لم يتقرر الحكم الأول، فكان دفعًا لا رفعًا كالتخصيص، وقد يجاب عن الرابع بأن قوله: لولاه لكان ثابتًا احتراز عن قول العدل لأنه قد ارتفع بقول الشارع رواه العدل أم لا، ومع تراخيه عنه كقوله متأخرًا، احتراز عن الغاية.

الثالث: قال الفقهاء: النص الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعى مع تراخيه عن مورده، واعترض عليه بالثلاثة الأول الموردة على الغزالى والإمام، والجواب ما عرفت مع أن قول الراوى ليس بنص وقد يلتزم كون الفعل إذا أفاد حكمًا نصًا فيه فإنه يوصف بما يوصف به الألفاظ من الظاهر والمجمل هذا ولا معنى لفرارهم من الرفع إلى الانتهاء لأن ذلك يحتمل أمورًا ثلاثة: اثنان فاسدان وواحد نزاع لفظى:

أحدها: أنهم فروا من الرفع لكون الحكم قديمًا والتعلق قديمًا فلا يتصور رفع شىء منهما وهذا فاسد فإن انتهاء أمد الوجوب لا يتصور مع دوام الوجوب، وعدم دوامه هو رفعه فقد قال بالرفع معنًى وأنكره لفظًا فناقض.

ثانيها: أنهم فروا منه لأن التعلق بفعل مستقبل لا يمكن رفعه فإذا نسخ علم أنه لم يكن متعلقًا به، وهذا أيضًا فاسد، لأنه يلزم منه القول بامتناع النسخ قبل الفعل لأنه إذا صدق أن ما نسخ فالخطاب لم يتناوله صدق بحكم عكس النقيض أن ما

يتناوله الخطاب لا ينسخ ولا شك أن الخطاب فى قوله صلِ يوم الخميس قد يتناول الفعل فى الجملة فيجب أن لا يمكن نسخه كما ذهب إليه المعتزلة وهو خلاف مذهب الفقهاء.

ثالثها: أنهم فروا لأنهم يرون النسخ بيان أمد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره قبل سماع الناسخ مع أنه لم يكن مستمرًا فى نفس الأمر فبسماع الناسخ زال ذلك الظن، وزال التعلق المظنون، وهذا صحيح، لكنه ليس خلافًا فى المعنى لأنه يستلزم زوال التعلق المظنون قطعًا، وهو مرادنا بالرفع ومرادهم بالانتهاء فصار لفظيًا.

الرابع: قالت المعتزلة: اللفظ الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل عنه على وجه لولاه لكان ثابتًا واعترض عليه بالأربعة التى وردت على الغزالى بعينها وبخامس يخصه، وهو المقيد بالمرة يفعل وصورته أن يقول يجب عليك الحج فى جميع السنين مرة واحدة وهو قد حج مرة فإن هذا لفظ دال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم وهو الحج زائل عنه على وجه لولاه لكان ثابتًا بحكم عمومه الذى لم يدفعه التقييد بالمرة.

التفتازانى

قوله: (لأنه فسر) ظاهر العبارة أن الإمام صرح بهذا التفسير لكنه بعيد جدًا وكان المراد أن ذلك لزم من كلامه حيث أضاف الشرط إلى دوام الحكم ودوام الحكم انتفاء النسخ ولهذا دفعه المحقق بأن ما ذكره الإمام لا يتوقف فهمه على فهم النسخ وإن كان فى الخارج هو النسخ على ما هو حكم كل حد مع محدود من الاتحاد ذاتًا والتغاير مفهومًا فانتفاء شرط دوام الحكم نفس حصول النسخ بالذات ومغايرته بالمفهوم لا يخفى أن هذا إنما يصح فى غير الحد التام إذ لا تغاير فيه إلا بمجرد إجمال وتفصيل وكأنه جعل ذلك تغايرًا فى المفهوم.

قوله: (فيكون الشرط) هكذا وقع فى بعض النسخ والظاهر أنه أن قد سقط عن القلم لفظ انتفاء أى فيكون انتفاء الشرط انتفاء انتفاء النسخ على ما صرح به فى الشروح ويحتمل أن يراد فيكون الشرط أى الأمر الذى شرط دلالة اللفظ على ظهوره حتى يكون نسخًا.

قوله: (فقاطع الدوام هو ذلك القول) لا يخلو عن اعتراف بورود الاعتراض فإن

القاطع هو الناسخ لا النسخ بالمعنى المصدرى اللهم إلا أن يحمل القول أيضًا على معناه المصدرى فيؤول إلى ما فى بعض الشروح من أن المراد باللفظ التلفظ أى تلفظ الشارع على أن إطلاق التلفظ أيضًا محظور وليس هو بدال بل نفس اللفظ وأيضًا إذا كان شرط دوام الحكم هو عدم القول المخصوص كان انتفاء الشرط نفس ذلك القول الذى هو النسخ فلا يصح تفسيره باللفظ الدال على ظهوره وأيضًا لو كان الناسخ هو قول الله تعالى فقط لم يكن قول الرسول ناسخًا اللهم إلا أن يفرق بينه وبين الفعل بأنه وحى فكأنه قول الله بخلاف الفعل فإنه إنما يدل عليه.

قوله: (فلأنه لولاه) أى لولا تراخى الخطاب الدال على الارتفاع عن الخطاب المتقدم بل كان متصلاً كما فى الغاية والشرط ونحو ذلك لم يتقرر الحكم لأن الحكم إنما يثبت بعد تمام الكلام فكان الخطاب الثانى دافعًا لثبوت الحكم فيما وراء المذكور مثلاً لا رافعًا لما هو ثابت.

قوله: (وقد يجاب عن الرابع بأن قوله لولاه لكان ثابتًا احتراز عن قول العدل أن حكم كذا قد نسخ) فإنه وإن كان خطابًا دالاً على ارتفاع الحكم لكنه ليس هو بحيث لولاه لكان الحكم ثابتًا فى نفس الأمر وإن اعتقد المكلف ثبوته مع أن دلالة الرفع على ما ذكر التزام ولا يقدح فى التعريف التصريح بما علم التزامًا وحينئذ يندفع الاعتراض الثانى أيضًا مع أن المفهوم من الخطاب ههنا خطاب الشارع فلا يدخل فيه قول العدل على أنه لو أريد الدال بالذات كما سبق اندفعت الثلاثة وكان قوله لولاه للتصريح بهذا المعنى ودفع ما يتبادر إلى الفهم من إطلاق الدلالة فإن قيل: إن الشارح جعل الاعتراض الرابع استدراك قيدين نظر إلى ظاهر قوله إلخ أى آخر التعريف والأنسب أن يكون المراد آخر ذلك القيد فإنه يتم بقوله لكان ثابتًا، وقوله مع تراخيه ابتداء قيد آخر متعلق بالخطاب الدال وذلك لأن المصنِّف قد صرح بقيد التأخر وهو بعينه معنى التراخى فكيف يصح منه الاعتراض باستدراكه قلنا مبناه على أن الغزالى وصف الخطاب الأول بالمتقدم وهو كالتصريح بتأخر الثانى بخلاف تعريف المصنِّف، فإنه خال عن ذلك بل غايته أن الرفع ينبئ عن إخراج الغاية كالارتفاع فى تعريف الغزالى فليتأمل بل التحقيق أن قيد التراخى مما لا بد منه فى حقيقة النسخ والتأخر لا يستلزمه إذ المتأخر قد يكون متصلاً كالاستثناء والغاية ألا ترى أن فاء العطف تفيد التأخر ولا تفيد التراخى نعم أراد

المصنِّفُ بالتأخر التراخى الذى هو أخص من مدلوله ولذا قال الشارح: إن قول الغزالى مع تراخيه عنه مثل قول المصنِّف متأخرًا احترازًا عن الغاية ونحوها لدخولها حقيقة أو توهمًا.

قوله: (مع تراخيه) أى ذلك النص عن مورده أى زمان ورود ذلك الحكم ولا يخفى أن هذا الإخراج مثل الغاية.

قوله: (واعترض عليه بالثلاثة) وهى أن النص دليل النسخ لا نفسه وأنه غير مطرد لدخول قول العدل أن حكم كذا قد نسخ ولا منعكس لخروج فعله عليه السلام إذا نسخ حكمًا ولا بد واستدراك قيد التراخى لأنه لا إشعار فى تعريفهم بذلك والجواب ما سبق أن النسخ بالحقيقة هو قول الله تعالى الدال بالذات على انتهاء الحكم وقول العدل وفعل الرسول إنما يدلان بالذات على ذلك القول لا على الانتهاء وقد يجاب عن الأخيرين بأن قول الرافعى ليس بنص لما فيه من الاحتمال وفعل الرسول قد يكون نصًا كما يكون ظاهرًا أو مجملاً هذا إن أريد بالنص ما يقابل الظاهر وإن أريد ما يقابل الاحتمال والقياس وهو الكتاب والسنة فخروج قول العدل دخول فعل الرسول ظاهر.

قوله: (فقد قال) أى فر من الرفع إلى الانتهاء.

قوله: (فناقض) حيث أنكره ولم يذكره.

قوله: (بانتهاء ما زاد الشارحون) فى هذا المقام على إعادة المتن والشارح المحقق وإن بالغ فى التقرير لم يكشف عن حقيقة الحال وكان المقصود أن النسخ إنما يكون لتعلق الخطاب بالفعل فى المستقبل لأن ما وجد لا يتصور نسخه، وبالنظر إلى المستقبل يصح البيان أى الإعلام بأن الخطاب لم يتعلق ولا يصح الرفع لاقتضائه سابقة الثبوت وحاصل الاعتراض أن النسخ إذا كان هو البيان والإعلام بأن الخطاب لم يتعلق فإذا لم يوجد هذا المعنى لم يتحقق النسخ كما فى الخطاب المتعلق بفعل فى المستقبل مثل صلِ يوم الخميس فإنه يتناول فعلاً فى الجملة ويتعلق به ضرورة وكل ما هذا شأنه يمتنع نسخه فإن قيل بل يمتنع نسخه مطلقًا لتحقق التناول والتعلق قلنا إذا كان ظاهر الخطاب متناولاً للمستقبل وغيره أمكن نسخه بمعنى بيان عدم التعلق بالاستقلال.

قوله: (واعترض عليه بالأربعة) أما الثلاثة الأول فبعينها إذ اللفظ دليل النسخ

لا نفسه ويدخل قول العدل ويخرج فعل النبى عليه السلام، وأما الرابع فيجزئه لإشعار الزائل بأنه لولاه لكان ثابتًا لا بجميعه لعدم قيد التراخى وتقرير الاعتراض، الخامس على ما فى الشروح أن الأمر المقيد بمرة إذا ورد بعده نص يدل على زوال حكمه فإنه نسخ مع أن الزائل نفس ذلك الحكم لا مثله واعترضوا بأنه لا يجوز مثل ذلك لأنهم يمنعون النسخ قبل الفعل ورد بأنه يجوز أن ينسخ فى وقته وهم يمنعون النسخ قبل الوقت لا قبل الفعل ولما كان هذا التقرير لفظًا ينقل حشوًا قدره الشارح المحقق بما لا مزيد عليه وهو أن المقيد بالمرة إذا فعل مرة يصدق هذا التعريف على اللفظ الذى يفيد تقييده بالمرة مع أنه ليس بنسخ كما إذا قال الشارع: يجب عليك الحج فى جميع السنين مرة واحدة، وهو قد حج مرة فإن قوله مرة واحدة لفظ دال على أن مثل الحكم الثابت بالنص السابق زائل عن المخاطب على وجه لولا ذلك اللفظ لكان مثل ذلك الحكم ثابتًا بحكم عموم النص الذى لم يرفعه أى ذلك العموم التقييد بالمرة أى على تقدير عدمه فقوله وقد حج مرة ليتحقق الحكم والمثل وقوله وهو الحج يجوز أن يكون الضمير للمثل والحج إشارة إلى المرات الأخر، وأن يكون للحكم والحج إشارة إلى ما فعل من الحج ويمكن المناقشة فى ثبوت الحكم وزواله فإن الكلام بالتمام واعلم أن شيئًا من التعريفات لا يتناول نسخ التلاوة اللهم إلا أن يقال: إنه عبارة عن نسخ الأحكام المتعلقة بنفس النظم كالجواز فى الصلاة وحرمة القراءة على الجنب والحائض ونحو ذلك.

قوله: (غير العيسوية) قوم من اليهود ذهبوا إلى جواز النسخ عقلاً ووقوعه

الجيزاوى

قوله: (فلا يصح تفسيره باللفظ الدال على ظهوره) أى ظهور القول الذى هو النسخ كما هو مآل ظهور انتفاء عدم القول.

قوله: (مع أن دلالة الرفع على ما ذكر التزام) هذا مسلم لكن التعريف ليس بالرفع بل باللفظ الدال على الرفع وقول العدل وإن لم يصدق عليه أنه رافع لكن يصدق عليه أنه دال على الرفع.

قوله: (ولا بد واستدراك) تحريف والأصل: ولا يرد استدراك.

قوله: (فقد قال أى فر) تحريف والأصل: فقد قال من فر وقوله: بل الإجمال صوابه: بل الإجماع.

قوله: (لأن ما وجد لا يتصور نسخه... إلخ) وجهه الأبهرى بأن الحكم قديم لا ينسخ وإنما ينسخ التعلق والتعلق بفعل ماض أو حاضر لا يتصور نسخه وإذا كان كذلك ففرارهم من الرفع إلى الانتهاء لأجل أن تعلق الحكم بفعل مستقبل لا يمكن رفعه لأنه لو رفع يلزم أن يكون التعلق حاصلاً فى المستقبل غير حاصل فيه وهو تناقض فمتى نسخ حكم لم يكن متعلقًا بفعل مستقبل وإلا لزم ثبوت التعلق وعدمه فى الاستقبال وينعكس هذا إلى قولنا: متى كان متعلقًا بفعل مستقبل لم ينسخ فيلزمهم القول بامتناع النسخ قبل الفعل وهو خلاف مذهب الفقهاء هذا هو التحقيق فى هذا المقام وما قيل: إن تعلق الحكم بالنظر إلى الاستقبال لا يمكن رفعه لاقتضاء الرفع سابقة الثبوت إنما يتم لو كان المراد بالتعلق تعلق التنجيز وليس كذلك. اهـ.

قوله: (فإن قيل بل يمتنع نسخه مطلقًا... إلخ) لعل أصل العبارة فإن قيل مقتضى هذا امتناع النسخ مطلقًا لا بالنسبة للتعلق بالمستقبل فقط ويحتمل أن يكون المراد أن مقتضى هذا امتناع النسخ مطلقًا لا قبل الفعل فقط.

قوله: (لفظًا ينقل) صوابه: بجعل لفظ يفعل.

قوله: (وهو الحج يجوز أن يكون الضمير... إلخ) وعلى كل فيه تقدير مضاف أى وجوب الحج لأنه الحكم.

قال: (والإجماع على الجواز والوقوع وخالفت اليهود فى الجواز وأبو مسلم الأصفهانى فى الوقوع. لنا القطع بالجواز وإن اعتبرت المصالح فالقطع أن المصلحة قد تختلف باختلاف الأوقات، وفى التوراة أنه أمر آدم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك باتفاق واستدل بإباحة السبت ثم تحريمه وبجواز الختان ثم إيجابه يوم الولادة عندهم وبجواز الأختين ثم التحريم، وأجيب بأن رفع مباح الأصل ليس بنسخ).

أقول: أجمع أهل الشرائع على جواز النسخ ووقوعه وخالفت اليهود غير العيسوية فى جوازه فقالوا: يمتنع عقلاً، وأبو مسلم الأصفهانى فى وقوعه، فقال: إنه وإن جاز عقلاً لكنه لم يقع، لنا أن القطع بجوازه عقلاً وأنه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته سواء اعتبرت المصالح أم لا، أما إذا لم تعتبر فظاهر لأن الله يفعل ما يشاء وأما إذا اعتبرت فلأنا نقطع أن المصلحة تختلف باختلاف الأوقات كشرب دواء فى وقت دون وقت فلا بعد أن تكون المصلحة فى وقت تقتضى شرع ذلك الحكم وفى وقت رفعه، وأما الوقوع فإنه جاء فى التوراة أن آدم عليه السلام أمر بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك باتفاق وهو النسخ، وقد استدل عليه بأن السبت كان قبل موسى عليه السلام مباحًا ثم حرم، وكان الختان جائزًا ثم أوجب يوم الولادة عندهم، والجمع بين الأختين كان جائزًا ثم حرم عندهم وكل ذلك نسخ. الجواب: منع كونه نسخًا لأنه رفع لأمور كانت مباحة بالأصل ورفع مباح الأصل ليس بنسخ كما علمت.

التفتازانى

سمعًا واعترفوا بنبوة محمد عليه السلام لكن إلى العرب خاصة لا إلى الأمم كافة.

قوله: (**بتزويج بناته من بنيه**) يعنى ورد فى التوراة بلفظ الإطلاق بل العموم لكن على سبيل التوزيع من غير تخصيص بالبنات والبنين فى زمانه ولا تقييد بوقت دون وقت والاحتمالات التى لم تنشأ عن دليل بل ينفيها ظاهر الدليل تكون منفية.

قوله: (**ثم حرم عندهم**) لفظ عندهم زيادة ليس فى المتن كأنه قصد بها التصريح بالالتزام.

قوله: (**فلا يمكن بطلانه متنًا**) الأولى أن يقول سندًا لأن التواتر إنما يصحح

الجيزاوى

قوله: (**بالالتزام**) الأولى بالإلزام.

قال: (قالوا: لو نسخت شريعة موسى عليه السلام لبطل قول موسى المتواتر هذه شريعة مؤبدة قلنا مختلق قيل من ابن الراوندى وانقطع أنه لو كان عندهم صحيحًا لقضت العادة بقوله له ﷺ، قالوا: إن نسخ لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له فهو البداء، وإلا فعبث، وأجيب بعد اعتبار المصالح أنها تختلف باختلاف الأزمان والأحوال كمنفعة شرب دواء فى وقت أو حال وضرره فى آخر فلم يتجدد ظهور ما لم يكن قالوا: إن كان مفيداً فليس بنسخ وإن دل على التأبيد لم يقبل للتناقض بأنه مؤبد ليس بمؤبد ولأنه يؤدى إلى تعذر الإخبار بالتأبيد وإلى نفى الوثوق بتأبيد حكم ما وإلى جواز نسخ شريعتكم، وأجيب بأن تقييد الفعل الواجب بالتأبيد لا يمنع النسخ كما لو كان معينًا مثل صم رمضان ثم ينسخ قبله فهذا أجدر وقوله: صم رمضان أبدًا بالنص يوجب أن الجميع متعلق الوجوب ولا يلزم الاستمرار فلا تناقض كالموت، وإنما الممتنع أن يخبر بأن الوجوب باق أبداً ثم نسخ، قالوا: لو جاز لكان قبل وجوده أو بعده أو معه وارتفاعه قبل وجوده أو بعده باطل ومعه أجدر لاستحالة النفى والإثبات، قلنا: المراد أن التكليف الذى كان زال كالموت لا أن الفعل يرتفع، قالوا: إما أن يكون البارى سبحانه وتعالى علم استمراره أبدًا فلا نسخ، أو إلى وقت معين فليس بنسخ، قلنا: إلى الوقت المعين الذى علم أنه ينسخه فيه وعلمه بارتفاعه بالنسخ لا يمنع النسخ).

أقول: هذه حجج مانعى النسخ، قالوا: أولاً: لو نسخ شريعة موسى عليه السلام لبطل قول موسى: هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والأرض، والتالى باطل لكونه متواترًا فلا يمكن بطلانه متنًا، وقول رسول الله ﷺ فلا يمكن بطلانه معنى.

الجواب: التزام بطلانه ومنع كونه قول موسى ومتواترًا بل هو مختلق، قيل إنما اختلقه ابن الراوندى، والدليل على أنه مختلق أنه لو كان صحيحًا عندهم لقضت العادة بأن يقولوه للنبى ويحتجوا به عليه ولم يقع وإلا لاشتهر عادة.

قالوا: ثانيًا: إن نسخ الله الحكم فإما لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له قبل أو لا، وكلاهما باطل، فالأول لأنه هو البداء، وأنه على الله محال، والثانى لأن ما لا يكون لحكمة فهو عبث، وهو أيضًا على الله محال.

الجواب: أنا لا نعتبر المصلحة فإن عنيتم بالعبث ما لا مصلحة فيه فهو ملتزم أو

غيره فلا يلزم، سلمناه لكن المصلحة تختلف باختلاف الأحوال والأزمان كمنفعة شرب الدواء فى وقت أو حالة ومضرته فى حالة أخرى، أو وقت آخر، فقد تتجدد مصلحة لم تكن موجودة لا أنه يتجدد ظهور مصلحة لم تكن ظاهرة فلم يلزم بداء. والحاصل إن عنيتم بظهور المصلحة تجددها اخترنا الإثبات ولا بداء، أو تجدد العلم بها اخترنا النفى ولا عبث.

قالوا: ثالثًا: الحكم الأول إما مقيد بغاية أو مؤبد، وكيف كان لا ينسخ؟ أما إذا كان مقيدًا بغاية فلأن الحكم بخلافه بعد تلك الغاية لا يكون نسخًا، كمن يقول صم إلى العيد ثم يقول فى العيد لا تصم، إذ ليس فيه رفع قطعًا، وأما إذا كان مؤبدًا فلأنه لا يقبل النسخ أما أولاً فللتناقض إذ حاصله أنه مؤبد ليس مؤبدًا، وأما ثانيًا فلأنه يؤدى إلى تعذر الإخبار عن التأبيد بوجه من الوجوه إذ ما من عبارة تذكر له إلا وتقبل النسخ ونحن نعلم بالضرورة أن ذلك كسائر المعانى النفسية يمكن التعبير عنه والإخبار به، وأما ثالثًا فلأنه يؤدى إلى نفى الوثوق بتأبيد حكم ما وقد ذكرتم أحكامًا مؤبدة كالصلاة والصوم، وأما رابعًا، فلأنه يؤدى إلى جواز نسخ شريعتكم وأنتم لا تقولون به.

الجواب: أن التأبيد يمكن أن يجعل قيدًا فى الفعل المتعلق للوجوب، وأن يجعل قيدًا فى الوجوب نفسه، والمبحث جعله قيدًا فى الفعل نفسه أى الفعل أبدًا واجب فى الجملة وحينئذ فلا نسلم أنه لا يقبل النسخ وذلك كما لو كان الوقت معينًا بأن يقول صم رمضان هذه السنة ثم ينسخ قبله فيكون رمضان ظرفًا للصوم والوجوب ثابت قبله ويرتفع فلا يوجد فيه، وإذا جاز ذلك مع النصوصية فى الوقت فمع قيد التأبيد وأنه ظاهر فى تناوله ويمكن أن لا يتناوله أجدر، وتحقيقه أن قوله صم رمضان أبدًا يدل على أن كل صوم شهر من شهور رمضان إلى الأبد واجب فى الجملة غير مقيد للوجوب بالاستمرار إلى الأبد فلم يكن رفع الوجوب ومعناه عدم استمراره مناقضًا له وذلك كما تقول: صم كل رمضان، فإن جميع الرمضانات داخلة فى هذا الخطاب، وإذا مات انقطع الوجوب قطعًا، ولم يكن نفيًا لتعلق الوجوب بشىء من الرمضانات وتناول الخطاب له نعم الممتنع أن يجعل التأبيد قيدًا للوجوب، بأن يخبر أن الوجوب ثابت أبدًا ثم ينسخ حتى يأتى زمان لا وجوب فيه وما ذكرتم من الوجوه إنما يبطل هذا القسم ومثله غير واقع ولا النزاع

واقع فيه والتنصيص أن زمان الواجب غير زمان الوجوب، فقد يتقيد الأول بالأبد دون الثانى.

قالوا: رابعًا: لو جاز النسخ وهو ارتفاع الحكم فإما قبل وجوده أو بعده أو معه والكل باطل، أما قبل الوجود فلأنه إذا لم يوجد كيف يرتفع؟ والعدم الأصلى لا يكون ارتفاعًا، وأما بعد وجوده فلأنه إذا وجد فيمتنع أن يرتفع لأن ما صار موجودًا لا يصير منعدمًا هو بعينه بل عسى أن لا يوجد مثله، ثانيًا: وإما أن يرتفع هو بعينه فمحال، وأما مع الوجود فلمثل ذلك مع أمر زائد وهو أنه لو ارتفع حال الوجود لزم اجتماع النفى والإثبات، فيوجد حين لا يوجد وأنه مستحيل.

الجواب: أن هذا يدل على أن الفعل لا يرتفع وهو غير محل النزاع، بل المراد أن التكليف الذى كان متعلقًا به قد زال وهو ممكن كما يزول بالموت لأنا نعلم بالضرورة أنه بعد الموت لم يبق مكلفًا بعد أن كان مكلفًا، وهو معنى الارتفاع فى النسخ، لا أن الفعل يرتفع.

قالوا: خامسًا: إما أن يكون البارى عالمًا باستمراره أبدًا أو لا وعلى التقديرين فلا نسخ، أما إذا علم استمراره أبدًا فظاهر وإلا لزم الجهل، وأما إذا لم يعلم استمراره أبدًا فلأنه يعلمه إلى وقت معين فيكون الحكم فى علمه مؤقتًا، وذلك الوقت غير ثابت فيما بعده، فالقول الذى ينفيه فيه لا يكون رافعًا لحكم ثابت فلا يكون نسخًا.

الجواب: نختار أنه يعلمه إلى وقت معين وهو الوقت الذى يعلم أنه ينسخه فيه وعلمه بارتفاعه بنسخه إياه لا يمنع النسخ بل يلزم منه وجود النسخ فكيف ينافيه.

التفتازانى

السند وهو طريق الإخبار عن المتن الذى هو نفس اللفظ وكأنه عبر عن السند بالمتن ليوافق سجعه الآخر وهو بطلانه معنًى على ما قال قاضى قم - حين كتب إليه بعض الحكام:

أيها القاضى بقم قد عزلناك فقم

والله ما عزلتنى إلا هذه السجعة.

قوله: (التزام بطلانه) أى متنًا ومعنًى يعنى أنه ليس بمتواتر ولا قول رسول فصرح بمنع الأمرين تحقيقًا للمقصود وإلا فمنع كونه قول موسى يستلزم منع كونه

متواترًا ولا يجوز أن يكون منع التواتر مبنيًا على التنزل لأن تسليم كونه قول موسى يستلزم المطلوب وإن لم يتواتر.

قوله: **(إما مقيد بغاية أو مؤبد)** أى مقرون بما يقيد التأبد على ما يشعر به قول المصنِّف، وإن دل على التأبيد ويفصح عنه الاستدلالات المذكورة لبيان عدم قبوله النسخ لظهور أنه لو أراد التأبيد بحسب الظاهر بأن يكون مرسلاً غير مقيد بغاية لم ينتهض ذلك وعلى هذا يتوجه منع الحصر لجواز أن لا يكون مقيدًا بغاية ولا مقرونًا بتأبيد وهذا حقيقة جواب الشبهة لأن ترديد المستدل وقع فى الحكم أنه مقيد أو مؤبد فأجيب بأن النزاع لم يقع فى الحكم المقيد أو المؤبد بل فيما لا دلالة فيه على التقييد ولا التأبيد وقد تعلق بفعل مؤبد وإذا ثبت جواز النسخ فيما إذا كان الفعل مقيدًا بالتأبيد ثبت فيما هو خال عن التأبيد بطريق الأولى وما ذكرتم من الأدلة على أن المؤبد لا يقبل النسخ إنما هو فى الحكم المؤبد لا الحكم المتعلق بالفعل المؤبد.

قوله: **(هذا يدل على أن الفعل لا يرتفع)** يعنى أن ترديد المستدل وإن وقع فى الحكم لكن ما ذكر إنما دل على امتناع ارتفاع الفعل ولا نزاع فيه وإنما النزاع فى ارتفاع الحكم المتعلق بمعنى زوال تعلقه وانقطاع استمراره وإن كان نفس الحكم أزليًا لا يرتفع فإن قيل فيجىء الحكم المتعلق الترديد المذكور قلنا نعم لكن ليس معنى ارتفاعه انعدامه بعينه بل انقطاع تعلقه ولا امتناع فى ذلك بعد التحقيق فإن قيل فيردد فى التعلق، قلنا معنى ارتفاعه وانقطاعه أنه وجد التعلق بالفعل الذى فى الزمان الأول ولم يوجد التعلق بالفعل الذى فى الزمان الثانى فارتفع وانقطع الاستمرار الذى كان يتحقق لولا الناسخ واعلم أن مراد المستدل بقوله بعد الوجود بعد تمامه وانقضائه على ما فهمه الشارحون وصرح به الآمدى حتى قال: إما أن يكون رفعه قبل وجوده أو بعد عدمه أو حال وجوده وامتناع الارتفاع حينئذٍ ضرورى ما على ما ذهب إليه المحقق من أن المراد بعد تحقيق الوجود وحصوله فاستحالته ممنوعة بل إمكانه ضرورى بل لا يتصور انعدام الشىء وارتفاعه إلا بعد حصول الوجود له وأيضًا البعدية بهذا المعنى تتناول المعية فلا تقابلها اللهم إلا أن يراد المعية فى حدوث الوجود وحصوله وما ذكر من أن ما صار موجودًا يستحيل

أن يرتفع وينعدم هو بعينه إن أراد مع قيد الوجود حتى يلزم أن لا يوجد حين لا يوجد لم يكن اجتماع النفى والإثبات أمرًا زائدًا على ذلك على ما مر ادعاؤه بل يكون هذا بعينه هو الارتفاع مع الوجود لا بعده وإن أراد غير ذلك فلا نسلم استحالته بل هو ظاهر الاستقامة واعلم أن هذا شبيه بالمغلطة المذكورة فى إيجاد الممكن وحلها أن الارتفاع والانعدام إنما هو فى حال العدم لكن عدمًا حاصلاً بهذا الانعدام وإنما يستحيل لو كان بانعدام حاصل قبل.

قوله: (ثم نقول صحة شريعتنا) جواب سؤال تقريره لا نسلم كون النسخ مما

الجيزاوى

المصنف: (قالوا لو نسخت شريعة موسى... إلخ) هذا دليل على عدم الجواز سمعًا لا عقلاً وفى بعض كتب الأصول أن اليهود فرقتان فرقة أنكروا جوازه عقلاً وفرقة أنكروا جوازه سمعًا على أن هذا الدليل يقتضى عدم جواز نسخ التوراة لا عدم جواز النسخ مطلقًا وفى التحرير أنه لا تواتر فى التوراة الكائنة الآن فى أيدى اليهود لاتفاق أهل النقل على إحراق بختنصر أسفارها وأنه لم يبق من يحفظها وذكر فى التاريخ أن عزيرًا ألهمها وكتبها ودفعها لتلميذه ليقرأها عليهم ولعدم تواترها لم تزل نسخها الثلاثة السامرية والعبرية واليونانية مختلفة فى أعمار الدنيا.

الشارح: (والمبحث) حقه والمجيب وقوله: نفيًا لتعلق الوجوب؛ صوابه بقيا لتعلق الوجوب.

قوله: (الأولى أن يقول بسند... إلخ) حمل المتن بعضهم على حديث موسى عليه السلام والمعنى أنه لا يمكن أن يكون موسى عليه السلام لم يقله لتواتره وحمل المعنى على أن معنى ما قاله موسى عليه السلام صحيح ليس بكذب.

قوله: (قلنا معنى ارتفاعه وانقطاعه أنه وجد... إلخ) رد بأن هذا إنما يصح على مذهب من قال: إن النسخ يرجع إلى نوع تخصيص ولا يصح على مذهب المصنف القائل إن النسخ هو الرفع بل على مذهبه يكون معنى الانقطاع أن تعلق الحكم فى الزمان الثانى كان موجودًا كالتعلق فى الزمان الأول إلى زمان النسخ ثم ارتفع فى هذا الزمان.

قوله: (وامتناع الارتفاع حينئذ ضرورى) أى لما فيه من إعدام المعدوم وهو تحصيل حاصل.

قوله: (وأما على ما ذهب إليه المحقق... إلخ) وجه بطلان الثانى على ما ذهب إليه المحقق هو أنه إذا تحقق الفعل ووجد لا يكون المقصود بالنسخ ارتفاع الفعل وانعدامه بعينه لأن ما يكون وجوده بعينه مطلوبًا بالحكم الأول كيف يكون ارتفاعه مطلوبًا بل يكون المقصود بالنسخ أن لا يوجد مثله ثانيًا فيعود إلى الارتفاع قبل الفعل وقد فرضناه أنه بعد الفعل فاندفع ما فى المحشى.

قال: (وعلى الأصفهانى الإجماع على أن شريعتنا ناسخة لما يخالفها ونسخ التوجه والوصية للأقربين بالمواريث وذلك كثير).

أقول: ما ذكرناه كله مع اليهود ولنا على الأصفهانى دليلاً على الوقوع: أن الأمة أجمعت على أن شريعتنا ناسخة لما يخالفها من الأحكام، ثم نقول صحة شريعتنا إن توقفت على النسخ وقد ثبتت بالبرهان فقد صح النسخ وإلا جاز إثبات النسخ بالأدلة الشرعية لأن كل ما لا يتوقف عليه السمع يجوز إثباته به، والإجماع منها، وأيضًا أن التوجه إلى بيت المقدس كان واجبًا إجماعًا ونسخ بالتوجه إلى القبلة، وأيضًا كانت الوصية للوالدين والأقربين واجبة وقد نسخت بآيات المواريث، وأيضًا ثبات الواحد للعشرة كان واجبًا، ونسخ بثبات الواحد للاثنين، وذلك كثير لا يحصى فمن أرادها فعليه بالكتب المصنفة فيه.

التفتازانى

يصح إثباته بالإجماع وإنما يصح لو لم تتوقف صحة الشريعة عليه وتقرير الجواب أن هذا المنع لا يضرنا وهو ظاهر فإن قيل كيف يتصور من المسلم إنكار النسخ وهو من ضروريات الدين ضرورة ثبوت نسخ بعض أحكام الشرائع السالفة بالأدلة القاطعة على حقية شريعتنا ونسخ بعض أحكام شريعتنا بالأدلة القاطعة من شريعتنا قلنا هو لا ينكر عدم بقاء تلك الأحكام وإنما ينازع فى الانقطاع والارتفاع ويزعم أن حقية تلك الأحكام كانت مقيدة بظهور شريعتنا وكذا فى أحكام شريعتنا فيرجع النزاع لفظيًا.

قوله: (**قبل الفعل**) تعبير عن المسألة بما هو المشهور وإلا فالمذكور فى المتن قبل

الجيزاوى

الشارح: (**إن الأمة أجمعت... إلخ**) أى قبل ظهور المخالف فيكون ذلك الإجماع حجة على المخالف فاندفع ما قاله صاحب التحصيل من أنه لا إجماع مع وجود المخالف.

قال: (مسألة: المختار جواز النسخ قبل وقت الفعل مثل: حجوا هذه السنة، ثم يقول قبله: لا تحجوا، ومنع المعتزلة والصيرفى. لنا ثبت التكليف قبل وقت الفعل فوجب جواز رفعه كالموت، وأيضًا فكل نسخ كذلك لأن الفعل بعد الوقت ومعه يمتنع نسخه، واستدل بأن إبراهيم عليه السلام أمر بالذبح بدليل: ﴿افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصافات:١٠٢] وبالإقدام وبترويع الولد، ونسخ قبل التمكن، واعترض بجواز أن يكون موسعًا، وأجيب بأن ذلك لا يمنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل لأن الأمر باق عليه وهو المانع عندهم وبأنه لو كان موسعًا لقضت العادة بتأخيره وجاء نسخه أو موته لعظمه، وأما دفعهم بمثل لم يؤمر وإنما توهم أو أمر بمقدمات الذبح فليس بشىء أو ذبح وكان يلتحم عقيبه أو جعل صفيحة نحاس أو حديد فلا يسمع ويكون نسخًا قبل التمكن. قالوا: إن كان مأمورًا به ذلك الوقت توارد النفى والإثبات، وإن لم يكن فلا نسخ، وأجيب بأنه لم يكن بل قبله، وانقطع التكليف عنده كالموت).

أقول: هذه مسألة النسخ قبل الفعل وصورتها أن يقول: حجوا هذه السنة، ثم يقول قبل دخول عرفة: لا تحجوا، وقد اختلف فى جوازه، والمختار الجواز، ومنعه المعتزلة والصيرفى، لنا أنه ثبت بالدليل فيما تقدَّم أن التكليف ثابت قبل وقت الفعل فوجب جواز رفعه بالنسخ، كما يرفع بالموت لأنهما سواء، وقد يجاب عنه بأن التكليف مقيد بعدم الموت عقلاً فلا رفع، ولنا أيضًا أن كل نسخ قبل وقت الفعل، وقد اعترفتم بثبوت النسخ، فيلزمكم تجويزه قبل الفعل، بيانه أن التكليف بالفعل بعد وقته محال، لأنه إن فعل أطاع وإن ترك عصى، فلا نسخ، وكذلك فى وقت فعله لأنه فعل وأطاع به فلا يمكن إخراجه عن كونه طاعة بعد تحققها، وقد يقال الكلام فيما لم يفعل شيئًا من الأفراد التى يتناولها التكليف، وليس كل نسخ كذلك، فلا يحصل الإلزام، واستدل بقصة إبراهيم عليه السلام، وهى أنه أمر بذبح ولده ونسخ عنه قبل التمكن من الفعل، أما الأول فبدليل قوله تعالى: ﴿افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصافات:١٠٢]، ولأنه أقدم على الذبح وترويع الولد، ولو لم يكن مأمورًا به لكان ذلك ممتنعًا شرعًا وعادة، وأما الثانى فلأنه لم يفعل فلو كان مع حضور الوقت لكان عاصيًا، واعترض عليه بأنا لا نسلم أنه لو لم يفعل وقد حضر الوقت كان عاصيًا لجواز أن يكون الوقت موسعًا فيحصل التمكن فلا يعصى

بالتأخير ثم ينسخ.

الجواب: أما أولاً: فلأنه لو كان موسعًا لكان الوجوب متعلقًا بالمستقبل لأن الأمر باق عليه قطعًا، فإذا نسخ عنه فقد نسخ تعلق الوجوب المستقبل، وهو المانع عندهم من النسخ، فقد جاز ما قالوا بامتناعه وهو المطلوب، وأما ثانيًا: فلأنه لو كان موسعًا لأخر الفعل ولم يقدم على الذبح، وترويع الولد عادة إما رجاء أنه سينسخ عنه وإما رجاء أن يموت فيسقط عنه لعظم الأمر، ومثله مما يؤخر عادة، وربما دفعوه بوجوه أخر.

منها: أنه لم يؤمر بشىء، وإنما توهم ذلك توهمًا بإراءة الرؤيا ولو سلم فلم يؤمر بالذبح إنما أمر بمقدماته من إخراجه وأخذه المدية وتله للجبين، وهذا ليس بشىء لما مر من قوله: ﴿افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصافات:١٠٢]، وإقدامه على الذبح والترويع المحرم لولا الأمر كيف ويدل على خلافه قوله: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلاءُ الْمُبِينُ﴾ [الصافات:١٠٦]، وقوله: ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات:١٠٧]، ولولا الأمر لما كان بلاء مبينًا، ولما احتاج إلى الفداء، وعلى أصلهم هو توريط لإبراهيم فى الجهل بما يظهر أنه أمر وليس بأمر وذلك غير جائز.

ومنها: أنا لا نسلم أنه لم يذبح بل روى أنه ذبح وكان كلما قطع شيئًا يلتحم عقيب القطع وأنه خلق صفيحة نحاس أو حديد تمنع الذبح وهذا لا يسمع، أما أولاً: فلأنه خلاف العادة، والظاهر ولم ينقل نقلاً معتبرًا، وأما ثانيًا: فلأنه لو ذبح لما احتيج إلى الفداء ولو منع الذبح بالصفيحة مع الأمر به لكان تكليفًا بالمحال وهم لا يجوزونه ثم قد نسخ عنه وإلا لأثم بتركه فيكون نسخًا قبل التمكن.

قالوا: لو كان الفعل واجبًا فى الوقت الذى عدم الوجوب فيه لكان مأمورًا به فى ذلك الوقت غير مأمور به فى ذلك الوقت وتوارد النفى والإثبات على محل واحد وأنه محال وإن لم يكن واجبًا فى ذلك الوقت فلا يكون نفى الوجوب فيه نسخًا له.

الجواب: نختار أنه ليس مأمورًا به فى ذلك الوقت قولكم فلا نسخ قلنا ممنوع فإنه مأمور به قبل ذلك الوقت ثم ورد تجويز تركه فى وقت آخر، متعلقًا بالفعل فى الوقت الذى كان الوجوب متعلقًا به كما لو مات قبل الوقت فانقطع عنه التكليف بالموت فالتكليف وعدمه قبل الوقت فى زمانين فلا تناقض إلا أن

متعلقهما هو الفعل فى وقت واحد وذلك جائز وأنه محل النزاع.

التفتازانى

وقت الفعل ولهذا قال فى التقرير قبل دخول عرفة وصرح بأن المراد قبل وقت الفعل والحق أن المراد قبل الوقت الذى يتمكن فيه من أداء الفعل فيشمل ما قبل دخول الوقت وما بعد دخول الوقت وعدم انقضاء زمان يسع المأمور به فالأول مثل أن يقول: حجوا هذه السنة ثم يقول قبل دخول عرفة: لا تحجوا والثانى مثل أن يقول يوم عرفة قبل انقضاء زمان يسع الأسباب: لا تحجوا، فالنسخ أبدًا لا يتعلق بما مضى بل ربما تعدد وقوعه فى الاستقبال من أفراد الفعل.

قوله: (فيما تقدَّم) من أنه لا ينقطع التكليف بالفعل حال حدوثه وأنه يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه.

قوله: (لأنهما) أى النسخ والموت سواء فى انقطاع التكليف بهما وارتفاع تعلق الخطاب وقد يجاب بمنع الاستواء لتحقق الرفع فى النسخ دون الموت للقطع بأن الرفع يقتضى سابقة الثبوت والعقل قاض بأنه لا ثبوت مع الموت وحاصله أنا لا نسلم تكليف من علم الله أنه يموت قبل التمكن من الفعل، وقد يدفع بأنه إجماع أو إلزام للمعتزلة حيث قالوا بالتكليف قبل الفعل من غير تفرقة بين من علم الله أنه يموت أو لا يموت، فإن قيل التكليف الذى يرتفع قبل التمكن من الفعل يكون عبثًا وهو قبيح قلنا بعد تسليم القاعدة: لا نسلم العبث إذ يشتمل على الفائدة التى هى الابتلاء.

قوله: (وكل نسخ قبل وقت الفعل) لا خفاء أن النزاع فيما قبل الوقت الذى قدره الشارع للفعل والذى ذكر فى الدليل إنما هو وقت لمباشرة الفعل فأين أحدهما من الآخر.

قوله: (وهو) أى تعلق الوجوب بالمستقبل هو المانع عند المعتزلة من النسخ على ما سيذكره فى تقرير شبهتهم من أنه لو لم يكن مأمورًا به فى ذلك الوقت لم يتحقق النسخ.

قوله: (ولولا الأمر) أى الأمر بالذبح يعنى لو لم يؤمر بشىء أو أمر بالمقدمات دون الذبح لما كان هذا بلاء مبينًا ولما احتاج إلى الفداء إما على تقدير عدم الأمر بشىء فظاهر وإما على تقدير الأمر بالمقدمات فلسهولة الامتثال فيه وعدم تأديه إلى

تلف النفس ليفتقر إلى فداء.

قوله: (وأنه خلق) عطف على أنا لا نسلم أنه لم يذبح، أن خلق صفيحة منعت الذبح مع أنه مأمور به من غير نسخ وجعله عطفًا على أنه لم يذبح أو أنه ذبح مما لا معنى له.

قوله: (وإلا لأثم بتركه) أصول الحنفية أنه لا ترك ههنا للمأمور به حتى يلزم الإثم لأن ذبح الشاة خلف عن ذبح الولد والخلف يقوم مقام الأصل، يقرره أنه اسم لما يقوم مقام الشيء فى قبول ما يتوجه إليه من المكروه فلو كان ذبح الولد مرتفعًا لما احتاج إلى ما يقوم مقامه.

قوله: (قالوا: إن كان مأمورًا به) قد اضطرب كلام الشارحين فى تقرير هذه الشبهة وجوابها فذهب العلامة إلى أن المراد أن الفعل المنسوخ لو كان مأمورًا به فى ذلك الوقت أعنى قبل دخول وقته أو بعده قبل انقضاء زمان يسع المأمور به وقد نسخ أى نهى عنه لزم توارد النفى والإثبات على محل واحد فى وقت واحد وإذا لم يكن مأمورًا به لا يكون رفعه نسخًا وتوجيه الجواب أنه يكون مأمورًا به قبل ذلك الوقت يعنى الوقت الذى لحقه النسخ ويتبين انقطاع التكليف عند ذلك الوقت بالناسخ وقد اعترض بأن هذه الشبهة تنفى النسخ مطلقًا فلا تصلح تمسكًا للقائل بالنسخ، فإن قيل إذا فعل بعض الأفراد التى تناولها التكليف لم يلزم التوارد لتعلق الأمر بما فعل والنهى بما نسخ قلنا: تردد فى الفرد الذى لم يفعل وقد نسخ فإن أجيب بأنه يرتفع التكليف الذى تعلق بأصل الفعل ووجد منه بعض الأفراد قلنا وكذلك إذا لم يوجد فيندفع أصل الشبهة ففى الجملة لا تختص الشبهة بما قبل الوقت وتقرير بعض الشارحين أن المكلف إن كان مأمورًا به بالفعل فى وقته فلو نسخ فى ذلك الوقت لزم التوارد إن لم يكن مأمورًا به فى ذلك الوقت فلا نسخ وأنت خبير بأن هذا التقرير مع المطلوب على طرفى نقيض لما أنه ينفى النسخ فى وقت الفعل وفى بعض الشروح أن هذا متعلق بقصة إبراهيم وهو بعيد جدًا والشارح المحقق بالغ فى البيان والتوضيح وجعل ذلك الوقت إشارة إلى وقت النسخ الوارد قبل التمكن من الفعل وحاصل الجواب أن الوقت الذى قبل التمكن ذو أجزاء، فالإثبات فى بعضها والنفى فى بعض آخر فلا تناقض ولم يزد على ما ذكره العلامة إلا زيادة تحقيق فى الجواب واعتراضه بحاله فقوله: متعلقًا حال من

تركه والمجرور فى قوله متعلقًا به عائدًا إلى الموصول أو إلى الفعل والعائد المحذوف وقوله: فى وقت آخر هو وقت النسخ يعنى فى وقت مغاير للوقت الذى هو مأمور فيه وكلا الوقتين من الأزمان التى قبل التمكن مع الفعل، وقوله: قبل الوقت يعنى وقت الفعل والتمكن منه وضمير متعلقهما للفعل والترك وقوله: فى وقت واحد هو الوقت الذى قدره الشارع وتمكن فيه من الفعل وتوضيحه الإتيان بفعل بعد الزوال يكون فى وقت الطلوع متعلقًا للوجوب وفى وقت الضحى متعلقًا للحرمة أو الإباحة.

قوله: (الحكم المقيد بالتأبيد) أى المشتمل ذكره على ما يفيد تأبيد الوجوب أو

الجيزاوى

المصنف: (المختار جواز النسخ قبل الوقت) قال القرافى فى شرح المحصول: المسائل فى هذا المعنى أربعة إحداهن: أن يؤقت الفعل بزمن مستقبل فينسخ قبل حضوره وثانيتهن: أن يؤمر به على الفور فينسخ قبل الشروع فيه وثالثتهن: أن يشرع فيه فينسخ قبل كماله ورابعتهن: إذا كان الفعل يتكرر فيفعل مرارًا ثم ينسخ والثلاثة الأول فى الفعل الواحد غير المتكرر وأما الرابعة فوافقنا عليها المعتزلة لحصول مصلحة الفعل بتلك المرات الواقعة فى الأزمنة الماضية ومنه نسخ القبلة وغيرها ومنعوا قبل الوقت وقبل الشروع لعدم حصول المصلحة من الفعل وترك المصلحة عندهم يمنعه قاعدة الحسن والقبح. اهـ.

المصنف: (لنا ثبت التكليف) أى فلا يقال: إن النسخ يقتضى ثبوت الحكم قبله وقبل دخول الوقت وبعد دخوله وقبل التمكن لا وجوب حتى ينسخ.

الشارح: (وقد يجاب عنه بأن التكليف مقيد بعدم الموت عقلاً فلا رفع) يعنى فهو من باب التخصيص بالعقل لا الرفع الذى هو نسخ وليس المراد أن الرفع يقتضى سابقة الثبوت والعقل قاض بأنه لا ثبوت مع الموت كما قال المحشى حتى يحتاج إلى الدفع بالإجماع أو الإلزام.

الشارح: (وقد يقال الكلام فيما لم يفعل شيئًا) أى لأن النزاع فى جواز النسخ قبل حضور الوقت الذى يتمكن فيه من الفعل بأن لم يدخل الوقت أو دخل ولم يتمكن من الفعل.

الشارح: (وليس كل نسخ كذلك). أى واقعًا قبل أن يفعل شيئًا من الأفراد التى

يتناولها التكليف فيتحقق فيما يتكرر إذا فعل فرد منه النسخ للأفراد الأخر وفيما إذا مضى زمن من الوقت يتمكن فيه من الفعل على ما يأتى.

الشارح: (وهو المانع عندهم) أى تعلق الوجوب بالمستقبل وعدم تحققه قبله يمنع النسخ عندهم لاشتراطهم فى تحقق النسخ كون المنسوخ واجبًا فى وقته وتعلق الوجوب بالمستقبل ينافيه فلو صح النسخ لتعلق الوجوب بالمستقبل لصح النسخ قبل الوقت وهو خلاف مذهبهم وهو المطلوب لنا.

الشارح: (وعلى أصلهم) أى من الحسن والقبح العقليين.

قوله: (بل بما كان يقدر وقوعه فى الاستقبال من أفراد الفعل) يوافق هذا ما قاله إمام الحرمين: كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه فى المستقبل فإن النسخ لا ينعطف على متقدم بل الفرض أنه إذا فرض ورود الأمر بشىء فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يمضى من وقت اتصال الأمر به ما يسع الفعل المأمور به أم لا. اهـ.

قوله: (وحاصله لا نسلم تكليف من يموت... إلخ) أى فالموت ليس رفعًا لتكليف ثابت بخلاف النسخ فليسا سواء.

قوله: (والذى ذكر فى الدليل... إلخ) أى حيث قال: لأنه فعل وأطاع به فلا يمكن إخراجه عن كونه طاعة لكن ينافى هذا التقدير قوله قبل: لأنه إن فعل أطاع وإن ترك عصى.

قوله: (أنه لا ترك ههنا) أى فلا مانع من أنه لا نسخ، وقوله: فلو كان ذبح الولد مرتفعًا... إلخ. أى فالاحتياج إلى ما يقوم مقامه يقتضى أن الذبح أى وجوبه لم يرتفع.

قوله: (قالوا: إن كان مأمورًا به... إلخ) هذه العبارة عبارة المصنف وأما عبارة الشارح فهى: قالوا لو كان الفعل واجبًا... إلخ.

قوله: (تنفى النسخ مطلقًا) أى سواء قبل وقت الفعل وبعد وقته فلا تصلح تمسكًا للقائل بالنسخ وإنما يمنعه قبل وقت الفعل.

قوله: (وكذلك إذا لم يوجد) أى يرتفع التكليف بوجود الناسخ عند عدم وجود الفعل المنسوخ حكمه.

قوله: (وتقرير بعض الشارحين) هو الأصفهانى.

قوله: (لما أنه ينفى النسخ وقت الفعل) أى لأنه اعتبر وقت الفعل فى استدلاله يتوارد النفى والإثبات لو نسخ فى وقت الفعل والمطلوب منع النسخ قبل وقت الفعل.

قوله: (واعتراضه) أى اعتراض العلامة بأن هذه الشبهة تمنع النسخ مطلقًا فلا تصلح تمسكًا للقائل بالنسخ.

قوله: (هو الوقت الذى قدره الشارع... إلخ) أى أن وقت الفعل ووقت الترك اللذين هما جزءان للوقت قبل التمكن هما من أجزاء الوقت العام لهما ولباقى الوقت المقدر شرعًا واعلم أن صاحب التحرير ذكر أن المحققين من الحنفية قد نقلوا عن المعتزلة أن النسخ بيان مدة العمل بالبدن فلا يتحقق إلا بعد التمكن من العمل بالبدن المقصود الأصلى من شرع الأحكام لا العزم ومعه أى من التمكن من العمل يجوز النسخ وإن لم يعمل لأن الثابت تفريط المكلف وليس مانعًا مع النسخ وهذا متحقق فى الموسع فيجوز فيه النسخ عندهم ودفعه بتعلق الوجوب بالمستقبل فى الموسع مدفوع بأن الوجوب ثبت فى الموسع ولذا لو فعله سقط عنه بخلاف المضيق فتعلق الوجوب فيه بالمستقبل حيث لم يمض زمن يمكنه فيه الفعل، وعلى هذا ينزل كلام المعتزلة حملاً لكلام العقلاء على عدم المناقضة ما أمكن.

قال: (مسألة: الجمهور، على جواز نسخ مثل صوموا أبداً بخلاف الصوم واجب مستمر أبداً، لنا لا يزيد على صم غداً ثم ينسخ قبله، قالوا: متناقض، قلنا لا منافاة بين إيجاب صوم غد وانقطاع التكليف قبله كالموت).

أقول: الحكم المقيد بالتأبيد إن كان التأبيد قيداً فى الفعل مثل أن يقول: صوموا أبداً، فالجمهور على جواز نسخه، وإن كان التأبيد قيداً للوجوب، وبياناً لمدة بقاء الوجوب، واستمراره، فإن كان نصاً مثل أن يقول: الصوم واجب مستمر أبداً لم يقبل خلافه وإلا قبل وحمل ذلك على مجازه، لنا أنه لا يزيد فى دلالته على جزئيات الزمان على دلالة قوله: صم غداً على صوم غد، وقد قدمنا أن ذلك قابل للنسخ، وإذا جاز ذلك مع قوة النصوصية فيما تناوله فهذا مع ظهوره واحتمال أن لا يتناوله أولى بالجواز.

قالوا: التأبيد معناه أنه دائم، والنسخ ينفى الدوام ويقطعه فكان متناقضاً فلم يجز على الله.

الجواب: لا نسلم التناقض إذ لا منافاة بين إيجاب فعل مقيد بالأبد وعدم أبدية التكليف به، وذلك كما لا منافاة بين إيجاب صوم مقيد بزمان وأن لا يوجد الوجوب فى ذلك الزمان، كما يقال: صم غداً ثم ينسخ قبله، وذلك كما يتعلق التكليف بالصوم فى غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد فى غدٍ تكليف.

التفتازانى

الواجب.

قوله: (وإلا قبل) أى وإن لم يكن نصاً بل ظاهراً مثل الصوم واجب فى الأيام والأزمان ونحو ذلك قبل النسخ الذى هو خلاف التأبيد وحمل ظاهر التأبيد على المجاز على التخصيص ونحوه.

قوله: (لنا) احتجاج على جواز نسخ ما يكون التأبيد قيداً للفعل وحاصله أنه إذا جاز نسخ التكليف بالفعل المقيد بالأزمنة المخصوصة بطريق التنصيص عليها فبطريق الظهور واحتمال عدم التناول أولى وكأن الشارح العلامة لم يتنبه لما أشار إليه المحقق من الفرق بين قيد الوجوب والوجوب فزعم أن مثل: صوموا أبداً يدل على ثبوت الحكم فى جميع الأزمان لعمومه وليس تنصيصاً على كل وقت بعينه إذ قد يطلق للمبالغة مثل لازم فلاناً أبداً.

قوله: (لا نسلم التناقض) حاصله أن إيجاب الدوام إنما يناقضه عموم إيجاب الدوام لا عدم دوام الإيجاب.

قوله: (قد اختلف فى جواز نسخ التكليف من غير تكليف آخر) قيد بالتكليف

الجيزاوى

المصنف: (بخلاف الصوم واجب مستمر أبدًا) أى إذا قيل إنشاء وأما إذا قيل خبرًا فسيأتى، وعلله فى مسلم الثبوت بالتناقض ورد بأنا لا نسلم التناقض بل أحدهما يرفع الآخر كطريان الضد لأنه والنسخ إنشاء لا محكى لهما وأما لزوم الإخبار ببقائه إلى الأبد فممنوع بل لا أبدية للحكم حتى يصح الإخبار عنها وقيل هما سواء فى الجواز وهو الحق.

الشارح: (إذ لا منافاة بين إيجاب فعل... إلخ) رد بأنه إذا ارتفع وجوب الصوم الدائم استلزم عدم دوامه فبين دوام الصوم ونسخ وجوبه تناف.

قوله: (أى المشتمل ذكره على ما يفيد... إلخ) دفع بذلك ما يقال كيف يصح تقسيم الحكم المقيد بالتأبيد إلى كونه قيدًا للفعل وقيدًا للوجوب وفى شارح التحرير نقلاً عن كشف البزدوى لا طائل فى هذا الخلاف إذ لم يوجد فى الأحكام حكم مقيد بالتأبيد أو التوقيت قد نسخ شرعه بعد ذلك فى زمان الوحى ولا يتصور بعده.

قوله: (فزعم أن مثل صوموا أبدًا يدل على ثبوت الحكم... إلخ) أى مع أنه إنما يدل على ثبوت الصوم الذى هو الواجب لا الحكم الذى هو الوجوب لأن أبدًا ظرف للصوم لا للحكم.

قال: (مسألة: الجمهور جواز النسخ من غير بدل، لنا أن مصلحة المكلف قد تكون فى ذلك وأيضًا فإنه وقع كنسخ وجوب الإمساك بعد الفطر وتحريم ادخار لحوم الأضاحى، قالوا: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة::١٠٦]، وأجيب بأن الخلاف فى الحكم لا فى اللفظ، سلمنا لكن خصص سلمنا ويكون نسخه بغير بدل خيرًا لمصلحة علمت، ولو سلم أنه لم يقع فمن أين لم يجز).

أقول: قد اختلف فى جواز نسخ التكليف من غير تكليف آخر يكون بدلاً عنه فجوزه الجمهور، ومنعه قوم، لنا أنه إن لم يقل برعاية المصالح فلا إشكال، وإن قيل بها فلا استحالة عقلاً، بأن تكون المصلحة فى النسخ عنه بلا بدل، ولنا أيضا أنه لو لم يجز لما وقع وقد وقع منه، قوله تعالى: ﴿فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة: ١٢]، أوجب الصدقة عند مناجاة الرسول، ثم نسخ بلا بدل ومنه أن الإمساك بعد الفطر عن المباشرة كان واجبًا ثم مسخ بلا بدل، ومنه أنه نهى عن ادخار لحوم الأضاحى محرمًا ثم نسخه مبيحًا بلا بدل.

قالوا: قال تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، ولا يتصور كونه خيرًا أو مثلاً إلا فى بدل.

الجواب: أن المراد: نأت بلفظ خير منها لا بحكم خير من حكمها، وليس الخلاف فى اللفظ إنما الخلاف فى الحكم ولا دلالة عليه فى الآية، سلمنا أن المراد نأت بحكم خير منها، لكنه عام يقبل التخصيص فلعله خصص بما نسخ لا إلى بدل سلمناه ولا يلزم البدل إذ أتى بنسخه من غير بدل وهو حكم فلعله خير للمكلف لمصلحة يعلمها الله ولا نعلمها نحن، سلمناه لكن هذا دال على عدم الوقوع وأما على عدم الجواز فلا، والنزاع فى الجواز.

التفتازانى

لأنه لا خلاف فى أن النسخ إنما يكون بدليل وهو لا محالة يثبت حكمًا آخر كالإباحة فى الصور المذكورة التى نسخ فيها الوجوب والتحريم ولا فى أن كل آية تنسخ يؤتى بآية أخرى يكون العمل بها أكثر منها ثوابًا أو مثلها والظاهر أن مراد القائلين بوجوب البدل فى النسخ هو إثبات حكم آخر متعلق بذلك الفعل الذى ارتفع عنه الحكم المنسوخ كالإباحة عند نسخ الوجوب أو الحرمة على ما ذهب إليه صاحب الكشاف من أن النسخ هو الإذهاب إلى بدل والإنشاء هو الإذهاب لا إلى

بدل، واعترض عليه بأن الآية تدل على وجوب البدل فيهما جميعًا، والجواب أن المراد بالبدل حكم آخر متعلق بذلك الفعل والآية الأخرى لا يلزم أن تكون كذلك بل قد تدل على ما لا تعلق له بذلك الفعل هذا والحق أنه يجوز النسخ بلا حكم بأن يدل الدليل على ارتفاع الحكم السابق من غير إثبات حكم آخر فلا يحتاج إلى تقييد البدل بالتكليف وعلى هذا لا يكون نسخ تحريم ادخار لحوم الأضاحى إلى إباحته من جواز نسخ بلا بدل.

قوله: (وأيضًا لو لم يجز لم يقع) كان هذا مندرجًا فيما تقدَّم إلا أنه حاول

الجيزاوى

المصنف: (الجمهور على جواز النسخ من غير بدل) أى من غير بدل إلى حكم تكليفى أخذًا مما مثل له.

المصنف: (كنسخ وجوب الإمساك بعد الفطر) أى كنسخ وجوب الإمساك عن مباشرة النساء بعد الإفطار أى أنه كان الإمساك ليلة الصيام عن مباشرة النساء واجبًا ثم نسخ بقوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة:١٨٧]، والأولى أن يقول: كنسخ حرمة المفطرات بالنوم بعد دخول الليل أو بصلاة العشاء.

المصنف: (ولو سلم أنه لم يقع فمن أين لم يجز) حمله الشارح على خلاف ظاهره فقال: ولو سلم لزوم البدل لكنه دال على عدم الوقوع فيه وأما على عدم الجواز فلا لأن ظاهره ليس مرادًا لأن الخصم استدل بالآية على عدم الجواز.

الشارح: (إذا أتى نسخه من غير بدل وهو حكم) أى عدم البدل حكم وفيه أن الكلام فى الحكم الشرعى وعدم البدل ليس حكمًا شرعيًا إلا أن يقال: إن المدار على مطلق حكم.

قوله: (وهو لا محالة يثبت حكمًا آخر) رد بأنه لا يلزم من كون دليل النسخ شرعيًا أن يثبت حكمًا بل قد يدل على مجرد رفع الحكم السابق كما سيذكره، وقوله وعلى هذا لا يكون نسخ تحريم الأضاحى... إلخ. أى كما هو ظاهر المصنف.

قال: (مسألة: الجمهور جواز النسخ بأثقل، لنا ما تقدَّم وبأنه نسخ التخيير فى الصوم والفدية وصوم عاشوراء برمضان والحبس فى البيوت بالحد، قالوا: أبعد فى المصلحة، قلنا يلزمكن فى ابتداء التكليف وأيضًا فقد يكون علم الأصلح فى الأثقل كما يسقمهم بعد الصحة ويضعفهم بعد القوة، قالوا: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ [النساء:٢٨]، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥]، قلنا إن سلم عموم فسياقها للمآل فى تخفيف الحساب وتكثير الثواب، أو تسميته للشىء بعاقبته مثل: لدوا للموت وابنوا للخراب، وإن سلم الفور فمخصوص بما ذكرناه كما خصت فقال التكاليف والابتلاء باتفاق، قالوا: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة:١٠٦]، والأشق ليس بخير للمكلف، وأجيب بأنه خير باعتبار الثواب).

أقول: يجوز نسخ التكليف بتكليف أخف، أو مساوٍ اتفاقًا، وهل يجوز بتكليف أثقل منه، الجمهور على جوازه ومنعه قوم، لنا ما تقدَّم أنه إن لم تعتبر المصلحة فواضح وإن اعتبر فلعل المصلحة فى الأثقل، أيضًا لو لم يجز لم يقع وقد وقع منه التخيير بين الصوم والفدية كان هو الواجب أولاً فنسخ بتعيين الصوم، ولا شك أن إلزام أحد الأمرين بعينه أشق من التخيير بينهما، ومنه: أن صوم عاشوراء كان هو الواجب، فنسخ بصوم رمضان، وصوم شهر أشق من صوم عشرة أيام، ومنه أن الحبس فى البيوت كان هو الواجب على الزانى فنسخ بالحد من الجلد والرجم، وأنه أثقل.

قالوا: أولاً: نقلهم إلى الأشق الأثقل أبعد من المصلحة فلا يجوز.

الجواب: أولاً النقض فإنه يلزمكم فى أصل التكليف فإنه نقل من البراءة الأصلية إلى ما هو أثقل فينبغى أن لا يجوز وأنه جائز اتفاقًا. وثانيًا لا نسلم أنه أبعد من المصلحة وربما علم الله أن المصلحة فى الأثقل بعد الأخف أكثر، كما ينقلهم من الصحة إلى السقم، ومن القوة إلى الضعف، ومن الشباب إلى الهرم، هذا بعد تسليم رعاية المصلحة وأنها ممنوعة وإنما لم يتعرض له لأنه قد علم.

قالوا: ثانيًا: قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ [النساء:٢٨]، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥]، والنقل إلى الأثقل بخلاف ذلك فلا يريده.

الجواب: أولاً أنا لا نسلم عموم التخفيف واليسر والعسر فى الآيتين بل هى

مطلقة، ولو سلم فسياقهما يدل على إرادة ذلك فى المآل، فالتخفيف هو تخفيف الحساب واليسر هو تكثير الثواب، ولو سلم فإنه مجاز من باب تسمية الشىء باسم عاقبته، مثل:

* لدوا للموت وابنوا للخراب *

فإن التكليف سمى تخفيفًا ويسرًا باعتبار أن عاقبته تخفيف الحساب وتكثير الثواب، ولو سلم أنه للفور لا للمآل ولا مجازًا باعتبار المآل، فهو مخصوص بما ذكرناه من النسخ بالأثقل كما هو مخصوص بخروج أنواع التكاليف الثقيلة، وأنواع الابتلاء فى الأبدان والأموال، مما هو واقع باتفاق ولا يعد ولا يحصى.

قالوا: ثالثًا: قال تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة:١٠٦]، فيجب الأخف لأنه الخير، أو المساوى لأنه المثل والأشق ليس بخير منها ولا مثل.

الجواب: أنه خير باعتبار الثواب، إذ لعل الثواب فيه أكثر، قال تعالى: ﴿لا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلا نَصَبٌ وَلا مَخْمَصَةٌ﴾ [التوبة: ١٢٠] الآية، وقال عليه السلام: «أجرك بقدر نصبك»، وكما يقول الطبيب للمريض الجوع خيرٌ لك.

التفتازانى

تفصيل جواز الوقوع.

قوله: (من صوم عشرة أيام) من سهو القلم والصواب: من صوم يوم واحد فإن عاشوراء اسم للعاشر من المحرم أو التاسع منه على اختلاف فيه وكان الفرض صومه لا صوم العشر من المحرم بلا خلاف.

قوله: (لا للمآل ولا مجازًا باعتبار المآل) الأول تخصيص للتخفيف واليسر بما فى الآخرة والثانى تعبير بهما عن التكليف الذى يؤول إليهما والمعنى لو سلم أن كلاً من التخفيف واليسر حقيقة شامل للعاجل، وليس مختصًا بالآجل ولا مجازًا عما يؤول إلى ذلك ويجوز أن يكون المعنى لو تبرعنا وقدرناه أنه للعاجل خاصة لم يثبت مطلوبكم.

قوله: (وخالف فيه) أى فى جواز الثلاثة بعض المعتزلة حيث لم يجوزوا نسخ

الجيزاوى

المصنف: (مثل لدوا للموت) التمثيل باعتبار العاقبة فى كل وإن كان فى لدوا

للموت اللام استعارة لترتب العاقبة وأما فى الآية فقد سمى الشىء باسم نفس العاقبة.

قوله: (كأن هذا... إلخ) أى وأيضًا لو لم يجز لم يقع مندرجا فى قول المصنف لنا ما تقدم.

قوله: (حاول تفصيل جواز الوقوع) أى بيانه.

قال: (مسألة: الجمهور على جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس، ونسخهما معًا وخالف بعض المعتزلة، لنا القطع بالجواز وأيضًا الوقوع؛ عن عمر: «كان فيما أنزل: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة»(*)، ونسخ الاعتداد بالحول، وعن عائشة رضى الله عنها: «كان فيما أنزل: عشر رضعات محرمات»(**)، والأشبه جواز مس المحدث للمنسوخ لفظه، قالوا: التلاوة مع حكمها كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فلا ينفكان، وأجيب بمنع العالمية والمفهوم ولو سلم فالتلاوة أمارة الحكم ابتداء لا دوامًا فإذا نسخ لم ينتف المدلول وكذلك العكس، قالوا: بقاء التلاوة يوهم بقاء الحكم فيوقع فى الجهل، وأيضًا فتزول فائدة القرآن، قلنا مبنى على التحسين ولو سلم فلا جهل مع الدليل لأن المجتهد يعلم والمقلد يرجع إليه وفائدته كونه معجزاً وقرآنًا يتلى).

أقول: النسخ إما للتلاوة فقط، أو للحكم فقط، أو لهما معًا والثلاثة جائزة، وخالف فيه بعض المعتزلة، لنا أنا نقطع بالجواز فإن جواز تلاوة الآية حكم من أحكامها وما تدل عليه من الأحكام حكم آخر ولا تلازم بينهما وإذا ثبت ذلك فيجوز نسخهما ونسخ أحدهما كسائر الأحكام المتباينة، ولنا أيضًا الوقوع وأنه دليل الجواز أما التلاوة فقط فلما روى عمر رضى الله عنه أنه كان فيما أنزل: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله، وحكمه ثابت وإن خصص بالإحصان، وأما الحكم فكنسخ الاعتداد بالحول واللفظ مقروء، وأما هما معًا فما روت عائشة رضى الله عنها أنه كان فيما أنزل: عشر رضعات محرمات، وقد نسخ تلاوته وحكمه، وهل يجوز فى المنسوخ أن يمسه المحدث أو يتلوه الجنب، فيه تردد والأشبه أنه لا يجوز فيما نسخ حكمه وأقر تلاوته لأنه قرآن إجماعًا، ويجوز فيما نسخ تلاوته وأقر حكمه، لأنه ليس بقرآن إجماعًا.

قالوا: أولاً: التلاوة مع حكمها فى دلالتها عليه كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فكما لا ينفك العلم والعالمية ولا المنطوق ومفهومه كذلك لا تنفك التلاوة

(*) أخرجه مسلم (٢/ ١٠٧٥) (ح ١٤٥٢).

(**) أخرجه ابن حبان (١٠/ ٢٧٣) (ح ٤٤٢٨)، والحاكم فى المستدرك (٢/ ٤٥٠) (ح ٣٥٥٤)، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وأبو عوانة فى مسنده (٤/ ١٢٢) (ح ٦٢٥٧)، والدارمى (٢/ ٢٣٤) (ح ٢٣٢٣)، والبيهقى فى الكبرى (٨/ ٢١١).

والحكم، الجواب منع ثبوت العالمية فإنه فرع ثبوت الأحوال وأنه عندنا باطل فليست العالمية أمرًا وراء قيام العلم بالذات لازمًا له، وكذا منع المفهوم فإنه غير لازم ونحن لسنا ممن يقول به ولئن سلمنا فلا يلزم من نسخ أحدهما دون الآخر الانفكاك لأن التلاوة أمارة الحكم ابتداء لا دوامًا أى يدل ثبوت التلاوة على ثبوت الحكم ولا يدل دوامها على دوامه ولذلك فإن الحكم قد يثبت بها مرة واحدة والتلاوة تتكرر أبدًا، وإذا كان كذلك فإذا نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وهو غير الدليل وإذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ للدوام وهو غير مدلول فلا يلزم انفكاك الدليل والمدلول بخلاف العالمية مع العلم والمنطوق مع المفهوم إن ثبتا لتلازمهما ابتداءً ودوامًا.

قالوا: ثانيًا: بقاء التلاوة دون الحكم يوهم بقاء الحكم وأنه إيقاع فى الجهل وهو قبيح فلا يقع من الله تعالى، وأيضًا فتزول فائدة القرآن لانحصار فائدة اللفظ فى إفادة مدلوله فإذا لم يقصد به ذلك فقد بطلت فائدته والكلام الذى لا فائدة فيه يجب أن ينزه عنه القرآن.

الجواب: هذا مبنى على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وقد أبطلناهما ولو سلم فقولك إنه إيقاع فى الجهل، قلنا لا نسلم وإنما يكون كذلك لو لم ينصب عليه دليل وأما إذا نصب فلا إذ المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع إليه، فينتفى الجهل قولك تزول فائدة القرآن، قلنا لا نسلم، وإنما يلزم لو انحصرت فائدته فيما ذكرتم وهو ممنوع لجواز أن تكون فائدته كونه معجزًا بفصاحة لفظه وقرآنًا يتلى للثواب.

التفتازانى

التلاوة فقط والحكم فقط وأما نسخهما جميعًا فلا يتصور منعه ممن يقول بجواز النسخ فى القرآن وما ذكر فى المتن من شبههم، فالأول استدلال على امتناع نسخ أحدهما فقط لا على التعيين، والثانى على امتناع نسخ الحكم فقط وبمثله يستدل على امتناع نسخ التلاوة فقط لأنه يوهم رفع الحكم فيوقع فى الجهل ولأنه يكون عريًا عن الفائدة حيث لم يفد إثبات حكم ولا رفعه فلذا سكت عنه المصنِّفُ وليس من شبههم ما يدل على امتناع نسخهما جميعًا لعدم الخلاف فى ذلك فعلى هذا يكون تمكنًا بنسخ عشر رضعات محرمات نصبًا للدليل فى غير محل النزاع اللهم إلا

أن يمنع مفهوم العدد فيكون نسخًا للتلاوة فقط فيختص الاعتراض بالشرح دون المتن ثم لا يخفى أن من قال بثبوت العالمية والمفهوم قال بلزومهما لقيام العلم وللمنطوق فلا فرق بين منع ثبوتهما كما هو عبارة المتن نفيًا للزوم بالكلية ودفعًا لوهم ثبوتهما بدون اللزوم وبين منع التغاير بين العالمية وقيام العلم بالذات ليتحقق التلازم ولزوم المفهوم للمنطوق، على ما هو عبارة المنتهى والأحكام تصريحًا بنفى ما ادعى الخصم من اللزوم ولذا قال المحقق فليست العالمية أمرًا وراء قيام العلم بالذات لازمًا له ولم يقل أمرًا غير العلم لما أنهم يقولون للصفة وراء الذات ولا يقولون غير الذات.

قوله: **(أى بأن يكلفه الإخبار بنقيضه)** أى بنقيض ذلك الشىء كما إذا قال:

الجيزاوى

الشارح: **(الجواب منع ثبوت العالمية... إلخ)** رده مسلم الثبوت والتحرير بأن قولهم كالعلم مع العالمية تنظير للتلازم وليس مقيسًا عليه حتى يضر منعه وقال شارح مسلم الثبوت: والأصوب فى الجواب أن يقال: إن منسوخ التلاوة لا يرفع نظمه من البين ولا دلالته بل هو كلام منزل من الله تعالى مفيد لمعناه كما كان قبل وإنما ترتفع أحكامه من جواز الصلاة به وغيره وليس الحكم من ملزومات هذه الأحكام لا بقاء ولا ابتداء.

الشارح: **(ونحن لسنا ممن يقول بلزومه)** أى وإن كان ثبوته لا ينكر وإنما صح إنكار لزومه لأنه ينفك عن المنطوق كما إذا قال ملك لجلاده وقد استوجب رجل شريف الحد: اجلده ولا تقل له أف، وقوله: ولم يقل أمرًا غير العلم رده الأبهرى بأن العالمية ليس صفة للعلم لا عند القائلين بالأحوال ولا عند غيرهم وصفة القديم ليست غير الذات إلا أنها عند المعتزلة عين الذات وليست غير الذات، كما أنها ليست غير الذات عند مشايخنا. اهـ.

قوله: **(فعلى هذا يكون تمسكنا بنسخ عشر رضعات محرمات نصبًا للدليل فى غير محل النزاع)** أجاب الأبهرى بأن إقامة الدليل لا تنحصر فى دفع الخلاف وإلزام المخالف؛ بل قد يكون الغرض منها إثبات المدعى وهو هنا معرفة حكم شرعى هو جواز نسخ التلاوة والحكم معًا كما يستمسك بالإجماع والنصوص والأقيسة الجلية وأما قول العلماء لا يجوز نصب الدليل فى غير محل النزاع

فمحمول على ما إذا حاول المستدل إلزام الخصم ورفع الخلاف وأقام الدليل على ما لا خلاف فيه.

قوله: (إلا أن يمنع مفهوم العدد) أى فيكون حكم الأقل من العشر كحكم العشر وقوله: فيختص الاعتراف بالشارح أى حيث قال: وأما هما معًا. . . إلخ.

قوله: (ولزوم المفهوم للمنطوق) الظاهر أن المراد بالمفهوم هنا مفهوم الموافقة.

قال: (مسألة: المختار جواز نسخ التكليف بالإخبار بنقيضه خلافًا للمعتزلة، وأما نسخ مدلول خبر لا يتغير فباطل، والمتغير كإيمان زيد وكفره مثله، خلافًا لبعض المعتزلة، واستدلالهم بمثل أنتم مأمورون بصوم كذا ثم ينسخ يرفع الخلاف).

أقول: الكلام فى نسخ الخبر وله صورتان: إحداهما: نسخ إيقاع الخبر بأن يكلف الشارع أحدًا بأن يخبر بشىء عقلى أو عادى أو شرعى كوجود البارى وإحراق النار، وإيمان زيد ثم ينسخه فهذا جائز باتفاق، وهل يجوز نسخه بنقيضه أى بأن يكلفه الإخبار بنقيضه، المختار جوازه، خلافًا للمعتزلة، ومبناه أصلهم فى حكم العقل لأن أحدهما كذب، فالتكليف به قبيح وقد علمت فساده، ثانيتهما: نسخ مدلول الخبر فإن كان مدلوله مما لا يتغير كوجود الصانع وحدوث العالم فلا يجوز اتفاقًا، وأما مدلول خبر يتغير كإيمان زيد وكفره فقد اختلف فيه، والمختار أنه مثل ما لا يتغير مدلوله فلا يجوز، وعليه الشافعى وأبو هاشم خلافًا لبعض المعتزلة، فإن منهم من أجازه فى المتعلق بالمستقبل دون الماضى، ثم استدلوا عليه بأنه إذا قال بنص أنتم مأمورون بصوم رمضان، ثم قال لا تصوموا رمضان جاز اتفاقًا وهذا مما يرفع الخلاف بيننا وبينهم لأنه نسخ لوجوب صوم رمضان فليس بخبر بل هو أمر أخبر عنه وأما مدلول الخبر وهو وقوع الأمر فلم ينسخ، واعلم أنا قد اتفقنا على أنه يجوز أن يقول أما أنا فأفعل كذا أبدًا، ثم يقول أردت عشرين سنة لكنه تخصيص لا نسخ، وإذ لا خلاف محققًا فلا معنى للحجاج.

التفتازانى

أخبر بأن النار محرقة ثم يقول: أخبر بأن النار ليست بمحرقة فقول المصنِّف بالإخبار متعلق بالتكليف، وقوله بنقيضه متعلق بنسخ والضمير للمخبر به لا للتكاليف ولا للإخبار، وفى بعض النسخ لفظ بالإخبار مكرر الأول متعلق بالتكليف، والثانى بنسخ والمعنى يجوز نسخ تكليفنا بالإخبار بشىء على أى وجه كان بالإخبار أى بتكليفنا بالإخبار بنقيض ذلك الشىء خلافًا للمعتزلة فإنهم لا يجوزونه فى جميع الصور بل فيما يتغير خاصة وإن كان ظاهرا عبارة المتن أنهم لا يجوزونه أصلاً كذا فى شرح العلامة وليس بسديد لأنه لا يتحقق النقيض إلا بعد اتحاد الزمان سواء كان مما يتغير أو لا يتغير فبالضرورة يكون أحد النقيضين كذبًا والإخبار به قبيحًا.

قوله: (بل هو) أى وجوب صوم رمضان بل ما يفيد ويدل عليه أمر أخبر عنه

الشارع حيث قال: أنتم مأمورون بصوم رمضان وتحقيقه أنه إن سبق عنه أمر بالصوم فهذا إخبار عنه والنسخ إنما هو لذلك الأمر وإن لم يسبق أمر فهذا تعبير عن الأمر بصورة الخبر وليس بإخبار وهذا ما قال فى المنتهى قالوا: إذا قال: أنتم مأمورن بصوم كل رمضان جاز نسخه بخبر وجزم المحقق بأنه أمر أخبر عنه ناظر إلى ما سبق له من التحقيق فى صيغ العقود مثل بعت واشتريت أنها إخبار أو إنشاء فليرجع إليه.

قوله: (واعلم) إشارة إلى دفع استدلالهم الأخير وهو أنه يجوز أن يقول أنا أفعل كذا أبداً ثم يقول أردت عشرين سنة وذلك لأنه تخصيص لا نزاع فى صحته.

قوله: (الخبر المتواتر) لأن نسخ القرآن بالخبر المتواتر وعكسه يذكر كل منهما فى

الجيزاوى

قوله: (فبالضرورة يكون... إلخ) أى فالمدار على أن يكون أحدهما نقيضاً للآخر سواء كان مدلولهما مما يتغير أم لا حتى يمتنع النسخ عند المعتزلة فادعاء تجويزهم فيما يتغير كما قال العلامة غير سديد، وكأنه فهم أنه عند التغير لا يجىء التناقض حتى يكون أحد النقيضين كذباً والإخبار به قبيحاً.

قال: (مسألة: يجوز نسخ القرآن بالقرآن كالعدتين والمتواتر بالمتواتر والآحاد بالآحاد، والآحاد بالمتواتر، وأما نسخ المتواتر بالآحاد فنفاه الأكثرون بخلاف تخصيص العام كما تقدم، لنا قاطع فلا يقابله المظنون، قالوا: وقع فإن أهل قباء سمعوا مناديه ﷺ: (ألا إن القبلة قد حولت) فاستداروا، ولم ينكر عليهم. أجيب: علموا بالقرائن لما ذكرناه، قالوا: كان يرسل الآحاد بتبليغ الأحكام مبتدأة وناسخة، وأجيب إلا أن يكون مما ذكرناه فيعلم بالقرائن لما ذكرناه، قالوا: ﴿قُل لاَّ أَجِدُ...﴾ [الأنعام:١٤٥]، نسخ بنهيه عن أكل كل ذى ناب من السباع فالخبر أجدر، أجيب إما بمنعه وإما بأن المعنى لا أجد الآن وتحريم حلال الأصل ليس بنسخ).

أقول: القائلون بالنسخ اتفقوا على جواز نسخ القرآن بالقرآن كالعدتين وهما الاعتداد بالحول وبأربعة أشهر وعشر، وكذا نسخ الخبر المتواتر بالخبر المتواتر والآحاد بالآحاد، وذلك كما نهى عليه السلام عن ادخار لحوم الأضاحى، ثم قال: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى، ألا فادخروها»، وكذا نسخ الآحاد بالمتواتر، بل هو أجدر، إنما الخلاف فى نسخ المتواتر بالآحاد، وقد نفاه الأكثرون، وجوزه الأقلون، وذلك بخلاف تخصيص المتواتر بالآحاد، فإنه جوزه الأكثرون ونفاه الأقلون، وقد فرقنا بينهما بأن التخصيص بيان وجمع للدليلين، والنسخ إبطال ورفع فلا يرد علينا: أن النسخ تخصيص وقد جاز التخصيص فليجز النسخ، وأنه أقوى شبه الخصم، لنا أن المتواتر قاطع والآحاد مظنون، والقاطع لا يقابله المظنون.

قالوا: أولاً: نسخ المتواتر بالآحاد قد وقع وهو أن التوجه إلى بيت المقدس كان متواترًا، ونسخ بالآحاد وهو أن أهل مسجد قباء سمعوا مناديه ﷺ يقول: «ألا إن القبلة قد حولت» فاستداروا وتوجهوا ولم ينكر عليهم الرسول عليه السلام.

الجواب: أنك علمت أن خبر الواحد قد يفيد القطع بانضمام القرائن إليه وهذا من ذلك القبيل لأن نداء منادى الرسول بحضرته على رؤوس الأشهاد فى مثل هذه العظيمة قرينة صدقه عادة، ويجب المصير إليه لما ذكرنا من امتناع ترك القاطع بالمظنون.

قالوا: ثانيًا: نقطع بتتبع الآثار أن الرسول عليه السلام كان يبعث الآحاد لتبليغ الأحكام مطلقًا مبتدأة كانت أو ناسخة لا يفرق بينهما والمبعوث إليهم متعبدون

بتلك الأحكام وربما كان فى الأحكام ما ينسخ متواترًا لأنهم لم ينقلوا الفرق وهو دليل جواز نسخ المتواتر بالآحاد.

الجواب: هذا مسلم إلا أن يكون المنسوخ مما ذكرناه من المتواتر، وإن سلم فلحصول العلم بتلك الآحاد بقرينة الحال لما ذكرنا من عدم مقابلة المظنون القاطع.

قالوا: ثالثًا: قوله تعالى: ﴿**قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ**﴾ [الأنعام:١٤٥] نسخ بما روى أنه ﷺ: «نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع» وهو خبر آحاد، وإذا جاز نسخ القرآن به فالخبر أجدر.

الجواب: إما بمنع ثبوت حكم الخبر فإنه مختلف فيه والمصنف مالكى لا يقول به، وإما بأن المعنى لا أجد الآن، والتحريم فى المستقبل لا ينافيه حتى يلزم نسخه به غايته أن عدم التحريم ثبت بالآية، ورفع بالخبر لكن عدم التحريم معناه بقاء الإباحة الأصلية فالخبر قد حرم حلال الأصل، ولم يرفع حكمًا شرعيًا ومثله ليس نسخًا اتفاقًا.

التفتازانى

مسألة على حدة.

قوله: (لأن نداء) تحقيق للقرينة وفى الكلام إشارة إلى دفع ما يقال: إن فتح هذا الباب يؤدى إلى سد باب العمل بخبر الواحد لجواز أن يدعى انضمام القرائن وذلك لأن وجود القرائن ههنا ظاهر والمصير إليه لوجود المعارض القطعى واجب وليس كل خبر الواحد كذلك، ومعنى قوله بحضرته بقرب منه بمنزلة الحضور.

قوله: (إلا أن يكون المنسوخ) جمهور الشارحين على أن المراد إلا أن يكون الخبر مما ذكرنا وهو كونه ناسخًا لمتواتر فإنه يعلم صدقه حينئذٍ بالقرائن لما ذكرنا من أن القاطع لا يقابله المظنون وما ذكره المحقق أولى من جهة أنه جواب بوجهين ومبناه على أنه كما صدق ما تعلق به الاستثناء صدق ما تعلق به الفاء.

قوله: (إما بمنع ثبوت حكم الخبر) هذا هو الظاهر من اللفظ الموافق للحكم ولا يخفى ضعف ما فى الشروح من أن المراد منع كونه ناسخًا لجواز أن يكون تناول الوحى إلى زمان النهى فقط أو بمنع كون النسخ بالخبر لجواز أن يكون بقرآن منسوخ التلاوة أو منع كون نسخ الخبر الواحد أو منع دلالة الآية على إباحة

الجميع فإن غايته عدم وجدان المحرم بالوحى.

قوله: (معناه بقاء الإباحة الأصلية) إشارة إلى أن ليس معنى الإباحة الأصلية إذن الشارع فى الفعل والترك حتى يلزم أن يكون حكمًا شرعيًا بل هو عدم تحريم الشارع بمعنى أنه لم يثبت تعلق خطاب النهى وأما الإباحة الثانية بمثل قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ﴾ [المائدة:١]، وقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى الأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة:٢٨]، ونحو ذلك فحكم شرعى قطعًا.

قوله: (لتعيين الناسخ) جعل فى الأحكام والمنتهى هذا الفصل خاتمة مباحث

الجيزاوى

قوله: (لأن نسخ القرآن... إلخ) توجيه لجعل موصوف المتواتر هو الخبر فقط.

قوله: (وما ذكره المحقق أولى) هو بعيد من ظاهر المصنف.

قوله: (ومبناه أنه كما صدق... إلخ) عرفت أنه بعيد.

قوله: (أو منع كون نسخ الخبر الواحد) تحريف وأصله: أو منع كون النسخ لخبر الواحد أى بل للخبر المتواتر.

قوله: (إشارة إلى أن ليس معنى... إلخ) أى حيث أخبر عن عدم التحريم بأنه بقاء الإباحة الأصلية لا يقال نفى التحريم الشرعى يستلزم التحليل الشرعى فيثبت الحكم الشرعى فالناسخ ناسخ للحكم الشرعى لأنا نقول: ما لم يتعلق به التحريم الشرعى لا يلزم أن يتعلق فيه التحليل الشرعى بمعنى إذن الشارع فى الفعل والترك كيف والمباح بحكم الأصل لم يتعلق به التحريم الشرعى ولا التحليل الشرعى وحاصل ما فهمه المورد أن السنة تكون مبينة لأن النبى عليه الصلاة والسلام مبين فبها البيان فكيف تكون منسوخة بالقرآن وهذا حاصل الاستدلال على عدم جواز نسخ السنة بالقرآن وحاصل الجواب أن الناسخ بيان وهذا غلط لأن المستدل منع كونها منسوخة لكونها بيانًا، والبيان ليس نسخًا والجواب أثبت أن الناسخ بيان وأين هذا من ذاك بل كان حقه أن يثبت أن المنسوخ بيان لا الناسخ.

قال: (ويتعين الناسخ بعلم تأخره أو بقوله عليه السلام، هذا ناسخ أو ما فى معناه مثل: «كنت نهيتكم..» أو بالإجماع، ولا يثبت بتعيين الصحابى إذ قد يكون عن اجتهاد وفى تعيين أحد المتواترين نظر ولا يثبت بقبليته فى المصحف ولا بحداثة الصحابى، ولا بتأخر إسلامه ولا بموافقة الأصل، وإذا لم يعلم ذلك فالوجه الوقوف لا التخيير).

أقول: لتعيين الناسخ ومعرفته من المنسوخ ومما ليس بناسخ ولا منسوخ طرق صحيحة، وطرق فاسدة:

القسم الأول: الطرق الصحيحة، فمنها: أن يعلم تأخره بضبط التاريخ مثل أن يعلم أن هذه نزلت فى غزوة كذا وتلك فى غزوة كذا، وهذه فى خامسة الهجرة وتلك فى سادستها.

ومنها: أن يقول عليه السلام: هذا ناسخ، وهذا منسوخ، إما صريحًا، وإما بأن يذكر ما هو بمعناه، نحو: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها..»، «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى، ألا فادخروها»، وأمثالهما.

ومنها: الإجماع على أنه ناسخ.

القسم الثانى: الطرق الفاسدة، فمنها: قول الصحابى هذا ناسخ فإن تعيينه قد يكون عن اجتهاده، ولا يجب اتباع المجتهد له فيه، نعم إذا تعارض متواتران فعين أحدهما فقال: هذا ناسخ لذلك هل يسمع؟ فيه نظر من حيث إنه نسخ للمتواتر بالآحاد، أو بالمتواتر والآحاد دليل كونه ناسخًا، وما لا يقبل ابتداء فقد يقبل إذا كان المآل إليه كما يقبل الشاهدان فى الإحصان، وإن ترتب عليه الرجم، دون الرجم، وشهادة النساء فى الولادة، وإن ترتب عليه النسب دون النسب، فجاء التجويز العقلى ولا دليل على أحد الطرفين فيتوقف.

ومنها: قبليته فى المصحف فيشعر بقبليته فى النزول وإنما لم تدل لأنها لم تترتب بترتيب النزول.

ومنها: حداثة سن الصحابى لأنه متأخر الصحبة فيدل على تأخر ما نقله لأن منقول متأخر الصحبة قد يكون متقدمًا، وبالعكس، اللهم إلا أن تنقطع صحبة الأول، قبل صحبة الثانى، فيرجع إلى ما علم بقدم تاريخه.

ومنها: تأخر إسلامه وهو كما قبله.

ومنها: موافقته لحكم البراءة الأصلية، فيدل على تأخره من حيث إنه لو تقدَّم لم يفد إلا ما علم بالأصل فيعرى عن الفائدة الجديدة، وإذا تأخر أفاد الآخر رفع حكم الأصل، وهذا رفع حكم الأول، ولما عرفت طرق التعيين، فإذا لم يعلم الناسخ معينًا بطريقة وجب التوقف حتى يظهر دليل لا التخيير فيهما لأن مرجعه رفع حكمهما مع العلم بأن أحدهما حق، وأنه لا يجوز.

التفتازانى

النسخ، وكأنه إنما أورده فى ذيل المسألة المذكورة لكونها أحوج المسائل إليه كذا ذكره العلامة.

قوله: (وما لا يقبل ابتداء) إزالة لما يتوهم من أن الآحاد لا يصلح ناسخًا فلا يصلح دليلاً عليه.

قوله: (لأن منقول) دليل على كونها من الطرق الفاسدة ولو قال: وإنما يدل لأنه منقول لكان أظهر.

قوله: (فيدل على تأخره) بيان لكيفية الاستدلال بهذا الطريق ولم يبين ضعفه لظهوره بناء على أنه لا يزيد على قول الصحابى واجتهاده مع أن العلم بكون ما علم بالأصل ثابتًا عند الشارع حكمًا من أحكامه فائدة جديدة والشارح العلامة عكس فتوهم أن موافقة الأصل تجعل دليل التقديم والمنسوخية ثم بين ضعفه بأن العكس أولى بناء على ما ذكره المحقق فى كيفية الاستدلال.

قوله: (أفاد الآخر) أى المخالف لحكم البراءة الأصلية.

قوله: (فالوجه الوقوف لا التخيير) مخالف لما فى الأصل حيث قال الواجب الوقوف على العمل بأحدهما أو التخيير بينهما إن أمكن وظاهر قوله إذا لم يعلم الناسخ معينًا شامل لما علم اقترانهما وإن لم يتصور ذلك من الشارع.

قوله: (لما ذكرنا) أنه ليس فى الآيات ما يدل عليه ولا يخفى أنه لا دلالة فى

الجيزاوى

الشارح: (ومما ليس بناسخ ولا منسوخ) الأولى حذفه لأنه ليس من الطرق الصحيحة ولا الفاسدة ما يعلم منه ما ليس بناسخ ولا منسوخ.

قال: (مسألة: الجمهور على جواز نسخ السنة بالقرآن، وللشافعى قولان لنا لو امتنع لكان لغيره والأصل عدمه، وأيضًا التوجه إلى بيت المقدس بالسنة، ونسخ بالقرآن، والمباشرة بالليل، كذلك، وصوم عاشوراء، وأجيب بجواز نسخه بالسنة ووافق القرآن، وأجيب بأن ذلك يمنع تعيين ناسخ أبدًا، قالوا: التبين والنسخ رفع لا بيان، قلنا المعنى لتبلغ ولو سلم فالنسخ أيضًا بيان ولو سلم فأين نفى النسخ، قالوا: منفر قلنا إذا علم أنه مبلغ فلا نفرة).

أقول: قد اختلف فى جواز نسخ السنة بالقرآن والجمهور على جوازه وللشافعى رضى الله عنه فيه قولان، لنا أنه لو امتنع لامتنع لغيره واللازم منتف، إما للملازمة فلأنه بالنظر إلى نفسه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال، وإما انتفاء اللازم فلأن الأصل عدم غيره ولنا أيضًا: الوقوع منه أن التوجه إلى بيت المقدس ثبت بالسنة فإنه ليس فى الآيات ما يدل عليه ثم نسخ بالقرآن، وهو قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة:١٤٩]، ومنه حرمة المباشرة بالليل، ثبتت بالسنة لما ذكرنا ونسخت بالقرآن، وهو قوله تعالى: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة:١٨٧]، ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ﴾ [البقرة:١٨٧]، ومنه صوم عاشوراء، ثبت بالسنة لما ذكرنا ونسخ بالقرآن، وهو قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة:١٨٥]، واعترض عليه بأنا لا نسلم أن النسخ فيما ذكرتم من الصور بالقرآن لجواز أن يثبت بالسنة ويوافقه القرآن، فإن الحكم الموافق لنص لا يجب أن يكون منه.

الجواب: أن ذلك لو صح لمنع تعيين ناسخ أبدًا لتطرق مثل ذلك الاحتمال إليه وأنه خلاف الإجماع ولا يخفى أن ذلك غير لازم فيما علم بطرقه السابقة، وقد يقال ربما ثبت بما نسخ من الكتاب تلاوته.

قالوا: أولاً: قال تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل:٤٤]، دل على أن الرسول عليه الصلاة والسلام مبين للأحكام وهو الغرض من بعثته فلو نسخ بما جاء به لكان رافعًا لا مبينًا لأن نسخ الحكم رفع له ورفع الشىء لا يكون بيانًا له.

الجواب: أن المعنى بالبيان فى الآية تبليغه إليهم لأنه إظهار، ولو سلم فالنسخ أيضًا بيان لانتهاء أمد الحكم، ولو سلم فكونه مبينًا لا ينفى كونه ناسخًا أيضًا لأنه قد يكون مبينًا لما ثبت من الأحكام ناسخًا لما ارتفع منها ولا منافاة بينهما.

التفتازاني

قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة:١٨٥]، على رفع وجوب صوم عاشوراء، إلا على القول بالمفهوم.

قوله: (إن ذلك لو صح لمنع تعيين ناسخ) ظاهره كلام على السند لكنه موجه لأن تقريره أنه ثبت من الكتاب ما يدل على رفع هذا الحكم ولم يثبت من السنة ولا ناسخ سواهما فتعين أن يكون هو الكتاب إذ لو اعتبرنا احتمال كونه سنة لم تبلغنا لزم خلاف الإجماع، وحينئذٍ يرد منع اللزوم بجواز أن يعلم تعيين الناسخ بالطرق المذكورة كتنصيص الشارع على العموم أو الإجماع على أن هذا ناسخ وذاك منسوخ ويتم الاعتراض وعليه اعتراض آخر وهو أنا لا نسلم أن الأحكام المذكورة من التوجه وحرمة المباشرة وصوم عاشوراء تثبت بالسنة؛ قولكم لأنه ليس فى الآيات ما يدل عليها قلنا يجوز أن تكون الآيات الدالة عليها منسوخة التلاوة ويمكن دفعه بأن الأصل هو العدم وأنه لو اعتد بمثل هذه الاحتمالات لاختل كثير من الأحكام.

قوله: (فلو نسخ) يعنى لو نسخ الرسول بعض الأحكام بما جاء به من القرآن لكان رافعًا لا مثبتًا وبهذا يندفع ما يورد على الجواب من أنه مغالطة لأن المستدل ينفى كون المنسوخ بيانًا للناسخ والمعترض أجاب بأن الناسخ بيان للمنسوخ نعم يصح ذلك لو استدل بالآية على أن السنة لا تصلح ناسخًا للقرآن.

قوله: (وهو) أى المفروض نسخ القرآن بالخبر المتواتر، وهذا لو صح لكان نسخًا

الجيزاوى

قوله: (وبهذا يندفع... إلخ) أى بجعل المراد لو نسخ الرسول وليس المراد لو نسخ بالبناء للمجهول.

قوله: (لأن المستدل ينفى كون المنسوخ بيانًا للناسخ) تحريف وحقه: ينفى كون المنسوخ بيانًا لا الناسخ أى لم ينف كون الناسخ بيانًا وقوله: بيان للمنسوخ تحريف أيضًا وحقه: لا المنسوخ أى لم يجب بأن المنسوخ بيان.

قوله: (نعم يصح ذلك... إلخ) من جملة الكلام المردود قال ميرزاجان: ولا يبعد أن يقال هذا دليل الخصم فى المقام الثانى أعنى عدم جواز نسخ القرآن بالسنة فإنه ظاهر الانطباق عليه ففيه تحريف الكلم عن مواضعه فتدبر، وقد جعل فى

المنهاج هذا دليلاً على عدم جواز نسخ القرآن بالسنة وعكسه وبينه بعض الشارحين بأن التمسك به فى الأول بأن السنة مبينة للكتاب والنسخ رفع لا بيان فلا تنسخه السنة، وفى الثانى لما كانت مبينة له لم يجز نسخها به وإلا لكان بيانًا لها بناء على أن النسخ بيان الانتهاء فيلزم توقف كشف كل منهما على الآخر وهو دور أو يقال الآية تدل على أن المبين هو الرسول فلا يكون الكتاب مبينًا فلا يكون ناسخًا للسنة إذ النسخ بيان أقول لا يخفى ما فيه. اهـ.

قال: (مسألة: الجمهور على جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر ومنع الشافعى رضى الله عنه، لنا ما تقدم واستدل بأن لا وصية لوارث نسخ الوصية للوالدين والأقربين والرجم للمحصن نسخ الجلد، وأجيب بأنه يلزم نسخ المعلوم بالمظنون وهو خلاف الفرض، قالوا: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة:١٠٦]، والسنة ليست كذلك، ولأنه قال: ﴿نَأْتِ﴾ [البقرة:١٠٦]، والضمير لله تعالى، وأجيب بأن المراد الحكم لأن القرآن لا تفاضل فيه فيكون أصلح للمكلف أو مساويًا وصح نأت لأن الجميع من عنده، قالوا: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ﴾ [يونس:١٥]، قلنا ظاهر فى الوحى ولو سلم فالسنة بالوحى).

أقول: هذا عكس ما تقدم، وهو نسخ القرآن بالخبر المتواتر، وقد اختلف فى جوازه، والجمهور على جوازه ومنعه الشافعى رحمه الله، لنا ما تقدَّم من أنه لو امتنع لامتنع لغيره والأصل عدمه، واستدل بأنه وقع فإن قوله: «لا وصية لوارث» نسخ الوصية للوالدين والأقربين الثابت بالقرآن، وأيضًا فرجم المحصن ثبت بفعله وهو قد نسخ الجلد فى حقه وهو ثابت بالقرآن.

الجواب: أنه غير صحيح وإلا لزم نفى المعلوم بالمظنون لأن الخبرين المذكورين من قبيل الآحاد وأنه خلاف المفروض وهو نسخ القرآن بالمتواتر، بل من جملة الصور التى لا تجوز بالاتفاق.

قالوا: أولاً: قال الله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة:١٠٦]، وهذا يدل على عدم جواز نسخه بالسنة من وجهين: أحدهما: أن ما ينسخ به القرآن يجب أن يكون خيرًا أو مثلاً، والسنة ليست كذلك، ثانيهما: أنه قال: ﴿نَأْتِ﴾ [البقرة:١٠٦]، والضمير لله، فيجب أن لا ينسخ إلا بما أتى به، وإنما هو القرآن.

الجواب: قولك: دلت الآية على أن ما ينسخ به القرآن خير منه أو مثله، قلنا لا نسلم بل على أن الحكم الناسخ خير للمكلف من المنسوخ لأن القرآن لا تفاضل فيه فيكون بعضه خيرًا من بعض ثم ما ثبت من الحكم بالسنة قد يكون أصلح بالنسبة إلى المكلف أو مساويًا لما ثبت بالقرآن.

قولك: قال: ﴿نَأْتِ﴾ والضمير لله، قلنا: يصح ذلك، وإن كان النسخ بالسنة لأن القرآن والسنة جميعًا من عنده، قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ

إلاَّ وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم:٣، ٤] .

قالوا: ثانيًا: قال تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ﴾ [يونس:١٥] الآية، نفى جواز التبديل عنه والنسخ تبديل، فينتفى جوازه منه، وهو المطلوب.

الجواب: أنه ظاهر فى الوحى وعدم تبديل لفظه، بأن يضع ما لم ينزل مكان ما أنزل، فلا يدل على منع تبديل الحكم ولو سلم فقد سبق أن السنة بالوحى، فلا يكون قد بدله من تلقاء نفسه، بل الله هو المبدل.

التفتازانى

له بخبر الواحد وهو غير جائز بالاتفاق بيننا وإن جوزه بعضهم على ما سبق فى نسخ المتواتر بالآحاد ويظهر بالتأمل أن قوله: وهو خلاف المفروض على هذا التقرير ليس حسن الانتظام لأن النسخ بالآحاد لا يخالف النسخ بالمتواتر بل يؤيده فلهذا ذهب بعضهم إلى أن المراد خلاف المفروض الذى هو امتناع نسخ القرآن.

قوله: (بخبر الواحد) على ما هو مفهوم المدعى حيث قيد الخبر بالمتواتر أو خلاف المجمع عليه المفروض لإجماعنا على امتناع نسخ القرآن بخبر الواحد، وقيل هو اعتراض على الجواب أى إنما يلزم نسخ المعلوم بالمظنون لو لم يكونا متواترين وهو خلاف فرض المستدل وهذا فى غاية البعد.

قوله: (قالوا: أولاً: قال الله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ...﴾ [البقرة:١٠٦]) مبنى الاستدلال على أن الخير أو المثل هو الذى وقع به النسخ وقد سلم ذلك فى الجواب، وهو باطل لأن الإتيان بالخير أو المثل كما رتب على النسخ فقد رتب على الإنساء وهو إذهاب لا إلى بدل، ولأن ترتب الإتيان به على النسخ يقتضى سابقة النسخ فلو كان النسخ به لزم الدور وقد سبق تحقيق ذلك على أنا فى مقام المنع وهو أنا لا نسلم دلالة ذلك على كون الناسخ هو الخير أو المثل بل على أنه إذا نسخ به أو أنساها فقد يأتى بآية أخرى العمل بها أكثر ثوابًا أو مساوٍ وقد يستدل بأن الآية تدل على أن بدل المنسوخ خير منه أو مثل له والناسخ بدل فيجب أن يكون كذلك وليس بشىء لأنه إن أريد بالبدل حكم يتعلق بالفعل المنسوخ حكمه على ما هو الحق فلا دلالة فى الآية على لزوم البدل فضلاً عن كونه خيرًا أو مثلاً كيف والإنساء إذهاب لا إلى بدل، وإن أريد الآية الأخرى التى نأتى بها فلا نسلم أنه الناسخ وقد سبق تحقيق ذلك.

قوله: (لا تفاضل فيه) يعنى بحسب النظم وإلا فالعمل ببعض الأحكام أكثر ثوابًا وقد يمنع ذلك وهو كلام على السند.

قوله: (وكلاهما) أى نسخ الإجماع بنص قاطع أو إجماع قاطع ونسخه بغيرهما

الجيزاوى

الشارح: (وعدم تبديل لفظه) رده بعضهم بأن ظاهر قوله تعالى: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ [يونس:١٥]، لا يلائم ذلك لأن المتابعة إنما هى فى الحكم.

قوله: (وقد سبق تحقيق ذلك) أى فيما كتبه على قوله: قد اختلف فى جواز نسخ التكليف من غير تكليف آخر حيث قال: والظاهر أن مراد القائلين بوجوب البدل فى النسخ هو إثبات حكم آخر متعلق بذلك الفعل الذى ارتفع عنه الحكم المنسوخ كالإباحة عند نسخ الوجوب أو الحرمة على ما ذهب إليه صاحب الكشاف من أن النسخ هو الإذهاب إلى بدل والإنساء هو الإذهاب لا إلى بدل واعترض عليه بأن الآية تدل على وجوب البدل فيهما جميعًا، والجواب أن المراد بالبدل حكم آخر متعلق بذلك الفعل والآية الأخرى لا يلزم أن تكون كذلك بل قد تدل على ما لا تعلق له بذلك الفعل. اهـ. رده ميرزاجان بأن كون الإنساء هو الإذهاب لا إلى بدل لا ينافى كونه نسخًا يترتب عليه الإتيان بالجزاء والمثل غير المتعلقين بالفعل وأجاب عن الدور بأن المراد ما نريد أن ننسخ من آية فالإتيان مرتب على إرادة النسخ وهو يقتضى سابقة إرادة النسخ لا النسخ فإذا كان النسخ به لم يلزم الدور.

قال: (مسألة: الجمهور على أن الإجماع لا ينسخ، لنا لو نسخ بنص قاطع أو بإجماع قاطع، كان الأول خطأ وهو باطل، ولو نسخ بغيرهما فأبعد؛ للعلم بتقديم القاطع. قالوا: لو أجمعت الأمة على قولين فإجماع على أنها اجتهادية، فلو اتفق على أحدهما كان نسخًا قلنا لا نسخ بعد تسليم جوازه وقد تقدمت).

أقول: قد اختلف فى جواز نسخ الإجماع، وهو رفع الحكم الثابت به، والجمهور على عدم جوازه، لنا لو نسخ فإما بنص قاطع أو بإجماع قاطع أو بغيرهما وكلاهما باطل، أما الأول، فلأنه يلزم أن يكون الإجماع على الخطأ لأنه على خلاف القاطع، وهو محال، وأما الثانى فلأنه أبعد من الأول؛ للإجماع على تقديم القاطع على غيره، فيلزم خطأ ذلك الإجماع كما فى الأول مع تقديم الأضعف على الأقوى، وهو خلاف المعقول.

قالوا: لو اختلفت الأمة على قولين فهو إجماع على أن المسألة اجتهادية يجوز الأخذ بكليهما ثم يجوز إجماعهم على أحد القولين كما مر فإذا أجمعوا بطل الجواز الذى هو مقتضى ذلك الإجماع وهو معنى النسخ.

الجواب: لا نسلم جواز ذلك فإنه مختلف فيه، ولو سلم فلا يكون نسخًا، لما تقدَّم أن الإجماع الأول مشروط بعدم الإجماع الثانى.

التفتازانى

باطل لاستلزام الأول كون الإجماع المنسوخ على خلاف القاطع أما إذا كان نصًا فلتقدمه قطعًا وأما إذا كان إجماعًا فلأن سنده متقدم قطعًا واعترض بجواز أن يكون السند ظنيًا ولا يبعد أن المحقق عدل عن لفظ الأول فى المتن إلى لفظ الإجماع تنبيهًا على أن اللازم هو خطأ أحد الإجماعين المنسوخ أو الناسخ.

قوله: (ذلك الإجماع) الأولى: هذا الإجماع لكونه إشارة إلى الإجماع على تقديم القاطع.

قوله: (كما فى الأول) أى كما لزم فى الأول وهو نسخ الإجماع بالقاطع خطأ الإجماع.

قوله: (مع تقديم) يعنى لزم فى الثانى محذور آخر هو تقديم الأضعف الذى هو الناسخ الظنى على الأقوى الذى هو الإجماع المنسوخ أو الإجماع على تقديم القاطع، والأول هو الوجه ومبنى ذلك على أن الإجماع المتعارف الذى يتناوله

التعريف هو القطع لا غير فإن قيل: يجوز أن ينقل بطريق الآحاد فيكون ظنيًا قلنا: مرجع النسخ إلى الدلالة والمتن.

قوله: (لا نسلم جواز ذلك) أى لا نسلم الإجماع على جواز الأخذ بكل من القولين وذلك لأن منع الإجماع كاف ولا حاجة إلى منع الجواز ولهذا قال فى السند: فإنه مختلف فيه على ما سبق من منع الإجماع على تسويغ كل من القولين إذ كل فرقة تجوز ما تقول به وتنفى الآخر وقوله: ولو سلم إشارة إلى ما سبق أن الإجماع على تسويغ كل من القولين على تقدير تسليمه إنما يكون ما لم يوجد قاطع بمنعه والإجماع على أحد القولين مانع قاطع فصار الجواب ههنا بعينه ما ذكر فى جواب المانعين لوقوع الإجماع على أحد القولين بعد استقرار الخلاف وذهب العلامة إلى أن المراد بالمنع الأول منع وقوع الإجماع على أحد القولين كما هو رأى الأكثرين وهو الذى ذكر المصنِّفُ أنه بعيد إلا فى القليل.

الجيزاوى

قوله: (وهو كلام على السند) أى فلا يضر منعه.

المصنف: (كان الأول خطأ وهو باطل) قال فى التحرير: ليس هذا بشىء وإلا امتنع النسخ مطلقًا قال شارحه: وليس كذلك وإذا لم يلزم من القاطع المتأخر خطأ القاطع المتقدم لزم صحة الإجماع الأول إلى ظهور النص القاطع، أما الإجماع القاطع فيرتفع به كقطعى الكتاب بعد مثله ثم قال: بل إنما لا ينسخ الإجماع بنص متأخر لأنه لا يتصور لأن حجيته بقيد بعديته عليه السلام فلا يتصور تأخير النص عنه.

قوله: (فلتقدمه) أى تقدم النص على الإجماع فكان الإجماع خطأ.

قوله: (إلى لفظ الإجماع) أى حيث قال: فلأنه يلزم أن يكون الإجماع على الخطأ ولم يقل لأنه يلزم أن يكون الأول خطأ.

قوله: (أى كما لزم فى الأول... إلخ) أى فالتشبيه باعتبار خطأ الإجماع مطلقًا وإن كان فى الأول خطأ الإجماع على حكم يقابله النص أو الإجماع وفى الثانى خطأ الإجماع على تقديم القاطع على غيره.

قوله: (وذلك لأن منع الإجماع كاف فى ذلك) أى إنما فسرنا قوله: لا نسلم جواز ذلك بقولنا: أى لا نسلم الإجماع على الجواز، ولم نفسره على ظاهره.

قوله: (إلى أن المراد بالمنع منع وقوع الإجماع على أحد القولين) أى بعد الإجماع على جواز الأخذ بكل من القولين، وليس المراد بالمنع الأول منع الإجماع على جواز الأخذ بكل من القولين كما قال الشارح.

قوله: (وهو الذى ذكر المصنف أنه بعيد إلا فى القليل) أى يبعد أن يقع إجماع على أحد القولين بعد الإجماع على جواز الأخذ إلا نادرًا.

قال: (مسألة: الجمهور على أن الإجماع لا ينسخ به لأنه إن كان عن نص فالنص الناسخ وإن كان عن غير نص والأول قطعى فالإجماع خطأ أو ظنى فقد زال شرط العمل به وهو رجحانه. قالوا: قال ابن عباس لعثمان رضى الله عنهما، كيف تحجب الأم بالأخوين وقد قال الله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ﴾ [النساء:١١]، والأخوان ليسا إخوة، فقال حجبها قومك يا غلام، قلنا إنما يكون نسخًا بثبوت المفهوم قطعًا، وأن الأخوين ليسا بإخوة قطعًا، فيجب تقدير النص وإلا كان الإجماع خطأ).

أقول: الإجماع كما أنه لا ينسخ فلا ينسخ به غيره عند الجمهور، وذلك لأن الإجماع إما أن يكون عن نص أو لا وعلى التقديرين فلا نسخ به، أما إذا كان عن نص فلأن النص حينئذ هو الناسخ، وأما إذا لم يكن عن نص فلأن الأول إما قطعى أو ظنى، فإن كان قطعيًا كان الإجماع على خلاف القاطع وخلاف القاطع خطأ فيلزم الإجماع على الخطأ وأنه باطل، وإن كان ظنيًا لم يبق مع الإجماع على خلافه دليلاً لأن شرط العمل به رجحانه وإفادته للظن، وقد انتفى بمعارضة القاطع له وهو الإجماع فلا يثبت به حكم فلا يتصور رفع ونسخ .

قالوا: قال ابن عباس لعثمان: كيف تحجب الأم بالأخوين، وقد قال الله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء:١١]، والأخوان ليسا إخوة، فقال: حجبها قومك يا غلام. وهذا تصريح بإبطال حكم القرآن بالإجماع وهو النسخ .

الجواب: لا نسلم النسخ فإنه يتوقف على أن الآية أفادت عدم حجب ما ليس بإخوة قطعًا، وعلى أن الأخوين ليسا إخوة قطعًا، فإن ذلك لو ثبت بدليل ظاهر وجب حمله على غير ظاهره دفعًا للنسخ لكن دليل شيء منهما ليس بقاطع، فإن الأولى فرع ثبوت المفهوم، وإن ثبت فبظاهر، والثانية فرع أن الجمع لا يطلق لاثنين وإن ثبت أنه ليس حقيقة فيه فالجواز مجازًا مما لا ينكر، ولو سلم فيجب تقدير نص قد حدث قطعًا ليكون النسخ به وإلا لكان الإجماع على خلاف القاطع فكان خطأ، وأنه باطل.

قال: (مسألة: المختار أن القياس المظنون لا يكون ناسخًا ولا منسوخًا، أما الأول فلأن ما قبله إن كان قطعيًا لم ينسخ بالمظنون، وإن كان ظنيًا تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه لأنه ثبت مقيدًا كان المصيب واحدًا أو لا، وأما الثانى فلأن ما بعده قطعيًا أو ظنيًا تبين زوال شرط العمل به وأما المقطوع فينسخ بالمقطوع فى حياته، وأما بعده فتبين أنه كان منسوخًا، قالوا: صح التخصيص فيصح، قلنا منقوض بالإجماع، والعقل وخبر الواحد).

أقول: قد اختلف فى القياس هل يكون ناسخًا أو منسوخًا، وتفصيله أن القياس إما مظنون أو مقطوع:

القسم الأول: وهو المظنون لا يكون ناسخًا ولا منسوخًا أما إنه لا يكون ناسخًا فلأن ما قبله إما قطعى أو ظنى فإن كان قطعيًا لم يجز نسخه به لأن نسخ المقطوع بالمظنون غير جائز، وإن كان ظنيًا تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه وذلك لأنه ثبت مقيدًا بعدم ظهور معارض راجح أو مساوٍ فلا يجب العمل به عند ظهور معارض راجح سواء قلنا: كل مجتهد مصيب أو قلنا: المصيب واحد وحينئذٍ كان الواجب العمل به ما لم يظهر راجح وقد عمل به فلم يرفع ولا حكم له فى الزمان الذى ظهر فيه الراجح فيرفع فلا رفع على التقديرين لحكمه فلا نسخ، وأما إنه لا يكون منسوخًا، فلأن ما بعده لا بد أن يكون قطعيًا أو ظنيًا راجحًا وأيًا كان فقد بان زوال شرط العمل به لأنه ثبت مقيدًا والتقرير ما مر.

القسم الثانى: وهو المقطوع، ينسخ بالمقطوع فى حياته ﷺ، وهو إذا نسخ حكم بالأصل بنص فيقاس عليه، وأما بعده فلا ينسخ إذ لا ولاية للنسخ للأمة، نعم قد يظهر أنه كان منسوخًا بأن يظهر نسخ حكم أصله، قالوا: يجوز النسخ بالقياس قياسًا على التخصيص به، والجامع كونهما تخصيصين وكون أحدهما فى الأعيان، والآخر فى الأزمان لا يصلح فارقًا إذ لا أثر له. الجواب: أنه منقوض بالإجماع وبالعقل وبخبر الواحد فإن ثلاثتها تخصص بها ولا ينسخ.

التفتازانى

قوله: (القياس إما مظنون أو مقطوع) قيل المقطوع ما يكون علته منصوصة والمظنون مستنبطة وقيل المقطوع ما يكون حكم الأصل والعلة ووجودها فى الفرع قطعيًا والمظنون بخلافه.

قوله: (تبين زوال شرط العمل به) أى بذلك الظنى المتقدم على القياس الظنى وذلك الشرط هو رجحان ذلك الظنى بأن لا يظهر له معارض راجح، أو مساوٍ إذ بمجرد المعارض المساوى تبطل ظنيته فكيف بالراجح والقياس الظنى راجح لأنا فرضناه ناسخًا فيبطل وجوب العمل بالظنى المتقدم لانتفاء شرطه لا لكون القياس ناسخًا له فإن قيل: لا نعنى بالنسخ سوى بطلان حكمه عند ظهور القياس قلنا: بل معنى النسخ أن الحكم كان حقًا ثابتًا إلى الآن، وقد ارتفع وانتهى بالناسخ وههنا لم يبق عند ظهور المعارض حتى يرفع وفيه نظر لأنه لا معنى للرفع ههنا سوى حصول العلم بعدم بقاء ذلك الحكم ولهذا جوزوا نسخ النص الظنى مع جريان هذا الدليل فيه نعم يتم ما ذكرنا لو قلنا عند ظهور المعارض ببطلان حكم القياس المتقدم عن أصله ومن أول الأمر لكنهم لا يقولون بذلك.

قوله: (سواء قلنا) نفى لما ذكره أبو الحسين البصرى بعد تفاصيل المسألة هذا كله إنما يتم على القول بأن كل مجتهد مصيب إذ لو كان المصيب واحدًا فقط لم يكن القياس الأول معتدًا به فلا يكون منسوخًا.

قوله: (والتقرير ما مر) وهو أنه قبل ظهور المعارض قد عمل به فلا رفع وعنده لم يبق حكمه حتى يرفع فعلى التقديرين لا رفع.

قوله: (وهو المقطوع) أى القياس القطعى ينسخ بالمقطوع أى بالنص أو بالقياس القطعى وهذا يفيد كون القياس القطعى ناسخًا ومنسوخًا ولا حاجة إلى تقييد المقطوع الناسخ بالقياس وصورة ذلك أن ينسخ حكم الأصل بنص مشتمل على علة متحققة فى الفرع أيضًا بالقياس على الأصل فيتحقق قياس ناسخ وآخر منسوخ مثاله أن تثبت حرمة الربا فى الذرة بقياس على البر، منصوص العلة ثم تنسخ حرمة الربا فى البر تنصيصًا على علة مشتركة بينه وبين الذرة فتقاس عليه وترتفع حرمة الربا فيها فيكون نسخًا للقياس بالقياس ولو ورد نص نسخ الربا فى الذرة كان نسخًا بالنص.

قوله: (قد يظهر أنه) أى القياس كان منسوخًا كما إذا قاس الذرة على البر ثم اطلع على نص ناسخ لحكم البر فبان له أن حكم الذرة أيضًا كان منسوخًا.

قوله: (أنه منقوض) يعنى أن الثلاثة مما تختص به ولا نسخ اتفاقًا بيننا وبينكم وإن نازع غيرنا فى الإجماع وخبر الواحد كما مر وجعل بعضهم العقل ناسخًا كنسخ وجوب القيام على من قطع رجلاه وإنما اقتصر على النقض لأن الحل قد

سبق مرارًا وهو الفرق بأن النسخ رفع وإبطال بالكلية والتخصيص رفع وجمع بين الدليلين.

الجيزاوى

الشارح: (القياس: إما مظنون أو مقطوع) واعلم أن المظنون ثلاثة أقسام لأن حرمة الفرع قد تكون أقوى كما فى قياس حرمة الضرب مع حرمة التأفيف، وقد يكون مساويًا كما فى قياس صب البول فى الماء الراكد على البول فيه فى الحرمة، وقد تكون أضعف كما فى قياس حرمة النبيذ على الخمر، وقوله: سواء قلنا كل مجتهد مصيب أو قلنا المصيب واحد دفع لما عساه يتوهم من أن ثبوت القياس حين العمل بالمنسوخ إنما يكون إذا قلنا المصيب واحد لأن الحكم يكون حينئذ ثابتًا ويكون الاجتهاد تابعًا، أما إذا كان المصيب متعددًا فلا لأن الحكم حينئذ يكون تابعًا للاجتهاد فلا يكون له ثبوت قبل الاجتهاد وجه رده أنه إذا كان متعددًا كان مأخذ اجتهاده ثابتًا عند العمل بالظن المعارض له وزوال مأخذ الاجتهاد بمثابة زوال حكمه فيكون العمل بالظن مشروطًا بعدم ظهور معارضه وهو الاجتهاد والقياس كذا فى الأبهرى وهو خلاف تقرير المحشى.

الشارح: (وهو المقطوع ينسخ بالمقطوع... إلخ) مثاله أن يكون الشارع ذكر نصًا قاطعًا على خلاف حكم الفرع فيما إذا كان الناسخ النص، أو يكون قد نص على خلاف حكم الفرع فى محل يكون قياس الفرع عليه أقوى، وأما ما ذكره الشارح من قوله: إذا نسخ حكم الأصل فيقاس عليه فمختلف فيه لأنه إذا نسخ حكم الأصل هل يبقى معه حكم الفرع أم لا؟ وعلى تقدير عدم بقائه فافتقاره يرفع حكم الأصل ولأن نسخ حكم الأصل نسخ له بأن يقاس عدمه على عدم حكم الأصل كل ذلك فيه الخلاف.

الشارح: (وكون أحدهما فى الأعيان هو التخصيص) وقوله: والآخر فى الأزمان هو النسخ لأنه بيان انتهاء أمد الحكم على أن هذا الفرق غير ظاهر لأن التخصيص أيضًا قد يكون بحسب الأزمان كما إذا قال: ما أنا فاعل كذا أبدًا ثم قال: أردت عشرين سنة.

قوله: (لأنا فرضناه ناسخًا) أى وذلك إنما يكون لرجحانه.

قوله: (يعنى أن الثلاثة مما يختص به) تحريف وحقه مما يخصص به وقوله والتخصيص رفع تحريف وحقه: دفع بالدال.

قال: (مسألة: المختار جواز نسخ أصل الفحوى دونه وامتناع نسخ الفحوى دون أصله ومنهم من جوزهما، ومنهم من منعهما لنا أن جواز التأفيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب وبقاء تحريمه يستلزم تحريم الضرب وإلا لم يكن معلومًا منه المجوز دلالتان فجاز رفع كل منهما قلنا إذا لم يكن استلزام المانع الفحوى تابعًا فيرتفع بارتفاع متبوعه قلنا تابع للدلالة لا للحكم والدلالة باقية).

أقول: الفحوى مفهوم الموافقة والأصل ما له المفهوم ونسخهما معًا جائز اتفاقًا واختلف فى نسخ أحدهما دون الآخر، فمنهم من جوزهما، ومنهم من منعهما والمختار جواز نسخ الأصل دون الفحوى، وامتناع نسخ الفحوى دون الأصل، لنا أن تحريم التأفيف ملزوم لتحريم الضرب وإلا لم يعلم منه من غير عكس للأولوية فى الفرع ونسخ الفحوى دون الأصل معناه بقاء تحريم التأفيف وانتفاء تحريم الضرب، وهو وجود الملزوم مع عدم اللازم وأنه محال، وأما عكسه وهو انتفاء تحريم التأفيف مع بقاء تحريم الضرب فرفع الملزوم مع بقاء اللازم وأنه لا يمتنع.

القائلون بالجواز فيهما قالوا: إفادة اللفظ للأصل والفحوى دلالتان متغايرتان فجاز رفع كل واحدة منهما بدون الأخرى ضرورة.

الجواب: لا نسلم دلالة التغاير على رفع كل واحد منهما دون الآخر وإنما يصح ذلك إذا لم يكن أحد الغيرين مستلزمًا للآخر.

القائلون بالامتناع فيهما قالوا: أما الفحوى دون الأصل فلما قلتم، وأما الأصل دون الفحوى فلأن الفحوى تابع للأصل فإذا ارتفع الأصل لم يمكن بقاؤه لوجوب ارتفاع التابع بارتفاع متبوعه وإلا لم يكن تابعًا له.

الجواب: أن دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته على الأصل وليس حكمها تابعًا لحكمه فإن فهمنا لتحريم الضرب حصل من فهمنا لتحريم التأفيف لا أن الضرب إنما كان حرامًا لأن التأفيف حرام، ولولا حرمة التأفيف لما كان الضرب حرامًا، والذى يرتفع هو حكم تحريم التأفيف لا دلالة اللفظ عليه فإنها باقية، فالمتبوع لم يرتفع والمرتفع ليس بمتبوع.

التفتازانى

قوله: (للأولوية فى الفرع) لما مر من أن فى مفهوم الموافقة المسكوت أولى بالحكم من المنطوق كالضرب فإنه أولى بالحرمة من التأفيف لكون الإيذاء أكثر وقد

يعترض فى هذا المقام بأن المعتبر فى الدلالة الالتزامية اللزوم فى الجملة بمعنى الانتقال إليه وهو لا يوجب اللزوم فى الحكم ولو سلم فعند الإطلاق دون التنصيص كما إذا قيل: اقتله ولا تستخف به.

قوله: (ولولا) عطف على: أن الضرب فينسحب حكم النفى عليهما جميعًا.

الجيزاوى

قوله: (بأن المعتبر فى الدلالة الالتزامية اللزوم فى الجملة... إلخ) أى وإذا كان المعتبر اللزوم فى الجملة لا فى الحكم فلا يمتنع نسخ الفحوى مع بقاء الأصل وليس فيه رفع اللازم مع بقاء الملزوم، ولو سلم أن اللزوم فى الحكم فرفع اللازم مع بقاء الملزوم فى الحكم إنما يمتنع عند عدم التنصيص أما لو نص عليه كما إذا قيل: اضربه ولا تقل له: أف فلا، وفى مسلم الثبوت وشرحه: أن انتساخ الفحوى دون أصله جائز لجواز ظنية اللزوم بين الأصل والفحوى فيجوز تخلف الأصل عن الفحوى ولهذا صح اقتله ولا تستخف به مع أن النهى عن الاستخفاف كاف يدل على النهى عن القتل بجامع الإيذاء لكن لظنيتها تخلف عنه عند طلوع شمس العبارة الناطقة ثم قال مانعو العكس قالوا: الأصل ملزوم للفحوى والفحوى لازم ويجوز انتفاء الملزوم وبقاء اللازم دون العكس فلا يجوز بقاء الأصل دون الفحوى قلنا ذلك أى استحالة بقاء الملزوم دون اللازم إذا كان اللزوم عقليًا قطعًا وهو غير لازم هنا لأنه قد مر أن اللزوم قد يكون ظنيًا ثم قال: إن إنكار استحالة بقاء الملزوم دون اللازم مكابرة وانظر تمام كلامه.

قال: (مسألة: المختار إذا نسخ حكم أصل القياس لا يبقى معه حكم الفرع لنا خرجت العلة عن الاعتبار فلا فرع، قالوا: الفرع تابع للدلالة لا للحكم كالفحوى، قلنا يلزم من زوال الحكم زوال الحكمة المعتبرة فيزول الحكم مطلقًا لانتفاء الحكمة، قالوا: حكمتم بالقياس على انتفاء الحكم بغير علة، قلنا حكمنا بانتفاء الحكم لانتفاء علته).

أقول: إذا نسخ حكم أصل القياس هل يبقى معه حكم الفرع؟ المختار أنه لا يبقى، وقيل يبقى وإذا قلنا: لا يبقى ففى تسميته نسخًا لحكم الفرع نزاع لفظى لنا أنه يستلزم خروج علة الأصل عن كونها معتبرة شرعًا حيث علم إلغاؤها بعدم ترتيب الحكم عليها فى الأصل، والفرع إنما يثبت بالعلة فإذا انتفت العلة انتفى الفرع، وإلا لزم ثبوت الحكم بلا دليل.

قالوا: أولاً: الفرع تابع للدلالة لا لحكم الأصل فلا يلزم من انتفاء الحكم انتفاء الدلالة ولم يحدث شىء إلا انتفاء الحكم والدلالة الثابتة باقية فيبقى حكم الفرع وهو بعينه الذى صرتم إليه فى جواز نسخ الأصل دون الفحوى.

الجواب: لا نسلم أنه لم يحدث شىء إلا انتفاء الحكم بل ثبت انتفاء الحكمة المعتبرة شرعًا وهو ملزوم لانتفاء الحكم لاستحالة بقائه بغير حكمة معتبرة فينتفى الحكم ولا كذلك فى المفهوم إذ لا يلزم من انتفاء الحكمة المحرمة للتأفيف انتفاء الحكمة المحرمة للضرب؛ إذ لا يلزم من ارتفاع الأقوى ارتفاع الأضعف.

قالوا: ثانيًا: هذا حكم يرفع حكم الفرع قياسًا من غير علة جامعة بينهما موجبة للرفع والقياس بلا جامع فاسد.

الجواب: هذا ليس حكمًا بالقياس بل بانتفاء الحكم لانتفاء علته، وذلك نوع آخر من الاستدلال لا يحتاج إلى أصل وفرع وعلة، نعم علمنا عدم اعتبار العلة ببطلان حكم الأصل لا أنا قسنا الفرع فى عدم الحكم بالأصل بجامع عدم العلة.

التفتازانى

قوله: (لاستحالة بقائه) يعنى أن العلة ليست مجرد أمارة أو حكمة باعثة على مجرد شرعية الحكم حتى يعتبر ابتداء لا بقاء بل هى حكمة باعثة معتبرة فى ثبوت الحكم وبقائه فينتفى الحكم بانتفائها ضرورة.

قوله: (إذ لا يلزم من ارتفاع الأقوى) كالحكمة المحرمة للتأفيف، ارتفاع

الأضعف كالحكمة المحرمة للضرب وذلك أن ما يكون حكمة باعثة على تحريم التأفيف، كان غاية فى إيجاب التعظيم والمنع عن الإيذاء حتى يستتبع تحريم الشتم والضرب وسائر أنواع الإيذاء بخلاف حكمة تحريم الضرب فإنه لا يكون فى تلك الغاية وحاصله أن الرعاية والعناية فى تحريم التأفيف فوقها فى تحريم الضرب وأخص منها وانتفاء الأعلى والأخص لا يوجب انتفاء الأدنى والأعم وبهذا يظهر فساد ما يقال: إن التأفيف أضعف من الضرب فالمناسب أن يقال لا يلزم من ارتفاع الأضعف ارتفاع الأقوى.

الجيزاوى

قوله: (وبهذا يظهر فساد ما قيل... إلخ) أى بكون المراد بالأقوى والأضعف الحكمة لا نفس الضرب والتأفيف يظهر فساد. . . إلخ.

قال: (مسألة: المختار أن الناسخ قبل تبليغه ﷺ لا يثبت حكمه لنا لو ثبت لأدى إلى وجوب وتحريم للقطع بأنه لو ترك الأول أثم، وأيضًا فإنه لو عمل بالثانى عصى اتفاقًا، وأيضًا يلزم قبل تبليغ جبريل عليه السلام، وهو اتفاق، قالوا: حكم فلا يعتبر علم المكلف قلنا لا بد من اعتبار التمكن وهو منتف).

أقول: إذا بلغ الناسخ من جبريل إلى الرسول صلى الله عليهما وسلم وهو بعد لم يبلغ إلى المكلفين ففى الزمان المتخلل بين التبليغين هل يثبت حكم الناسخ؟ قال قوم: إنه ثبت والمختار أنه لا يثبت، لنا لو ثبت حكمه لأدى إلى وجوب وتحريم فى محل واحد وأنه محال، بيانه أن حكمه تحريم العمل بالأول فيكون حرامًا وأنه واجب إذ لو ترك العمل به وهو غير معتقد نسخه لأثم قطعًا، ولنا أيضًا أنه لو عمل بالثانى قبل إعلامه وهو معتقد عدم شرعيته لأثم قطعًا، ولو ثبت حكمه لما أثم بالعمل به، ولنا أيضًا أنه لو ثبت حكمه قبل تبليغ الرسول لثبت قبل تبليغ جبريل واللازم باطل بالاتفاق، بيان الملازمة أنهما سواء فى وجود الناسخ وعدم المكلف به ووجوده مقتض لحكمه وعدم علم المكلف لا يصلح مانعًا فيثبت حكمه عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض.

قالوا: هذا حكم تجدد فلا يعتبر علم المكلف به كما إذا بلغ إلى مكلف فإن حكمه يثبت فى حق الجميع اتفاقًا.

الجواب: حق أن العلم ليس بمعتبر لكن التمكن من العلم معتبر وإلا كان تكليفًا بالمحال والتمكن فى هذه الصورة منتف فلا يثبت لا لعدم علمه بل لعدم تمكنه من العلم وهو شرط للتكليف.

التفتازانى

قوله: (لكن التمكن من العلم معتبر) لتمكن الامتثال وتقرير الشارحين أن التمكن من الامتثال معتبر وهو موقوف على العلم والمآل واحد ولفظ المتن محتمل ووجه انتفاء التمكن من العلم أن ما لا سبيل إليه إلا بإعلام الشارع فعلمه بدونه محال.

قال: (مسألة: العبادات المستقلة ليست نسخًا، وعن بعضهم صلاة سادسة نسخ، وأما زيادة جزء مشترط أو زيادة شرط أو زيادة ترفع مفهوم المخالفة فالشافعية والحنابلة ليس بنسخ والحنفية نسخ، وقيل الثالث: نسخ عبد الجبار إن غيرته حتى صار وجوده كالعدم شرعًا كزيادة ركعة فى الفجر وكعشرين فى القذف وكتخيير فى ثالث بعد اثنين فنسخ. والغزالى: إن اتحدت كركعة فى الفجر فنسخ بخلاف عشرين فى القذف، والمختار أن رفعت حكمًا شرعيًا بعد ثبوته بدليل شرعى فنسخ لأنه حقيقته وما خالفه ليس بنسخ فلو قال فى السائمة الزكاة ثم قال فى المعلوفة الزكاة فلا نسخ فإن تحقق أن المفهوم مراد فنسخ، وإلا فلا ولو زيدت ركعة فى الصبح فنسخ لتحريم الزيادة ثم وجوبها والتغريب على الحد كذلك، فإن قيل منفى بحكم الأصل، قلنا هذا لو لم يثبت تحريمه فلو خير فى المسح بعد وجوب الغسل فنسخ للتخيير بعد الوجوب ولو قال واستشهدوا شهيدين ثم ثبت الحكم بالنص بشاهد ويمين فليس بنسخ إذ لا رفع لشىء ولو ثبت مفهومه ومفهوم فإن لم يكونا رجلين إذ ليس فيه منع الحكم بغيره ولو زيد فى الوضوء اشتراط غسل عضو فليس بنسخ لأنه إنما حصل وجوب مباح الأصل. قالوا: لو كانت مجزئة ثم صارت غير مجزئة، قلنا معنى مجزئة امتثال الأمر بفعلها ولم ترتفع وارتفع عدم توقفها على شرط آخر وذلك مستند إلى حكم الأصل وكذلك لو زيد فى الصلاة ما لم يكن محرمًا).

أقول: زيادة عبادة على ما قد شرع من العبادات هل يكون نسخًا أم لا ينظر فى الثانية أهى مستقلة أو غير مستقلة أما العبادات المستقلة فليست نسخًا بالاتفاق، وعن بعضهم إن شرع إيجاب صلاة سادسة خاصة نسخ لأنه يخرج الوسطى عن كونها وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليها الثابت بقوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة:٢٣٨]، وأنه حكم شرعى وهو النسخ، وحله أنه لا يبطل وجوب ما صدق عليه أنها وسطى وإنما يبطل كونها وسطى وليس حكمًا شرعيًا.

وأما العبادات الغير المستقلة فهى على ثلاثة وجوه:

أحدها: أن تكون مع الأولى جزأين لعبادة ويشترط الزيادة فى الأولى فلا تعتبر إذا أفردت ولم تضم إليها الزيادة، كزيادة ركعة فى الفجر.

ثانيها: أن تجعل الزيادة شرطًا للأولى ولا تكونا جزأين لعبادة كالطهارة فى الطواف.

وثالثها: أن يرفع المفهوم المخالفة للأولى، مثل إيجاب الزكاة فى المعلوفة بعد قوله: «فى الغنم السائمة زكاة».

فهذه الصور هى محل الخلاف فقالت الشافعية والحنابلة أنها ليست بنسخ مطلقًا، وقالت الحنفية: نسخ مطلقًا، وقال قوم: الثالث وهو ما يرفع مفهوم المخالفة نسخ دون الأولين وهما الجزء المشترط والشرط، وقال القاضى عبد الجبار: الزيادة إن غيرت الأصل تغييرًا شرعيًا حتى صار وجوده كالعدم فنسخ وإلا فلا وذكر أمثلة:

منها: زيادة ركعة على ركعتى الفجر نسخ لأنهما لا يجزيان دونها.

ومنها: زيادة التغريب على الجلد فإنه لا يحصل الحد بالجلد دونه.

ومنها: زيادة عشرين جلدة على حد القذف فإنه لا يحصل الحد بدون العشرين.

ومنها: أن يخير المكلف فى أمرين ثم يخير فيهما وفى أمر ثالث، يقول أعتق أو صم ثم يقول أعتق أو صم أو أطعم، فإن ترك الأولين مع فعل الثالث غير محرم، وقد كان محرمًا فهو كالعدم فى انتفاء الحرمة عنهما، وقال الغزالى: إن اتصلت الزيادة بالأصل زيادة اتحاد فهو نسخ، وإلا فلا، مثاله: زيادة ركعة على صلاة الفجر لأنه لو عدم لم يكن للركعتين أثر أصلاً، وكان الثلاث واجبة بخلاف زيادة عشرين على حد القذف إذ لو عدم كان للباقى أثر إذ سقط الباقى به ولا يجب إلا العشرون.

والمختار أنه إن رفع حكمًا شرعيًا بدليل شرعى كان نسخًا، وإلا فلا، وذلك أن حقيقة النسخ ذلك فإذا ثبت ثبت وإذا انتفى انتفى، ولنذكر أمثلة:

منها: لو قال: «فى الغنم السائمة الزكاة» ثم قال: «فى المعلوفة زكاة»، فإن ثبت المفهوم وتحقق أنه كان مرادًا فنسخ وإلا فلا إذ لا رفع إنما هو دفع للمفهوم إن ثبت.

ومنها: إذا زاد فى صلاة الصبح ركعة فجعلها ثلاث ركعات، كان نسخًا لأنه قد ثبت تحريم الزيادة عليها، ثم ارتفع بوجوبها وكلاهما حكم شرعى.

ومنها: زيادة التغريب على الجلد لأنه قد ثبت تحريم الزيادة ثم وجوبها وكلاهما بدليل شرعى، فإن قيل وجوب التغريب كان منفيًا بالأصل فرفعه رفع لحكم الأصل ومثله لا يكون نسخًا، قلنا: هذا إنما يصح لو لم يثبت تحريمه، فإن التحريم ليس بالأصل بل بدليل شرعى.

ومنها: لو أوجب غسل الرجلين معينًا ثم خير بينه وبين مسح الخف، فهو نسخ لأنه رفع الوجوب عينًا بوجوب أحد الأمرين مخيرًا وهو غيره، وقد ثبتا بدليل شرعى.

ومنها: لو قال: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ﴾ [البقرة:٢٨٢] ثم ورد نص على جواز الحكم بشاهد ويمين، فإنه ليس بنسخ لأن المرفوع به عدم جواز الحكم بشاهد ويمين، وقوله: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ﴾ لم يثبته فإن قيل مفهوم قوله: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ﴾، ومفهوم قوله: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [البقرة:٢٨٢] يمنع الحكم بالشاهد واليمين لأنه غيرهما، والنص قد نفى الغير بالمفهوم، قلنا دل على طلب الاستشهاد لرجلين ما أمكن ولرجل وامرأتين إذا تعذر، فإن سلم مفهومهما فهو إن غيره غير مطلوب، وأما أنه لا يحكم بغيرهما إذا حصل فلم يدل عليه بمنطوق ولا بمفهوم.

ومنها: لو زيد فى الوضوء غسل عضو فليس بنسخ على الأصح لأنه رفع مباح الأصل.

قالوا: نسخ لأن الأعضاء دونه كانت مجزئة، ولم تبق الآن مجزئة والإجزاء حكم شرعى، وقد ارتفع.

الجواب: أن الإجزاء بدونه يدل على الامتثال بفعله وعدم توقفه على شرط آخر، أما الامتثال بفعله فلم يرتفع، وأما عدم توقفه على شرط آخر وإن ارتفع فليس حكمًا شرعيًا بل هو مستند إلى حكم البراءة الأصلية.

ومنها: لو زيد فى الصلاة ركن فإن كان محرمًا قبل فهو نسخ لحرمته لا للصلاة وإن لم يكن محرمًا فليس بنسخ لأنه رفع لحكم الأصل.

التفتازانى

قوله: (وعن بعضهم) كأنه لم يعتد بهم فادعى الاتفاق أو جعل ذكرهم بمنزلة الاستثناء.

قوله: (جزء مشترط) بطريق الوصف دون الإضافة وحاصله أن تكون الزيادة شرطًا فى صحة المزيد عليه ويحصل من مجموع الشرط والمشروط عبارة واحدة فتكون الزيادة بالنسبة إليها جزءًا وبالنسبة إلى المزيد عليه شرطًا كزيادة ركعة فى الفجر بحيث لا تبقى الركعتان بدونها معتدًا بهما فالركعة الزائدة شرطًا للركعتين وجزء من الركعات الثلاث التى هى عبادة واحدة هى صلاة الفجر.

قوله: (وقالت الحنفية نسخ مطلقًا) إنما يصح لو كان فيهم من يقول بمفهوم المخالفة والأولى أن يحمل قول المصنِّف الحنفية: نسخ على الأولين أعنى الجزء المشترط والشرط دون ما يرفع مفهوم المخالفة ومثل هذا الاختصار غير غزير فى كلامه وعبارة الآمدى سالمة عن هذا الإشكال.

قوله: (عبد الجبار) تقرير مذهبه على ما فى المحصول وجميع الشروح أن الزيادة إن غيرت المزيد عليه حتى صار وجوده كالعدم شبهها بمعنى أنه لو فعل كما كان يفعل قبل الزيادة وجب استئنافه كان نسخًا وإلا فلا ولا خفاء فى أن هذا إنما يصح فى زيادة ركعة على ركعتى الفجر لا فى زيادة عشرين على الثمانين إذ لا يجب الاستئناف بل ضم عشرين إلى الثمانين ولا فى التخيير بين الثلاث بعد التخيير بين الاثنين لحصول الامتثال بفعل واحد من الاثنين، والمصنف لما لم يتعرض لوجوب الاستئناف لم يرد عليه الثانى لأن الثمانين بمنزلة العدم فى أنه لا يحصل بها الحد لكن ورود الثالث ظاهر لأن الإتيان بأحد الأولين ليس بمنزلة العدم فتكلف الشارح المحقق على ما هو دأبه فى المضايق ولم يلتفت إلى ظهور أن المراد تساوى الوجود والعدم فى عدم حصول المقصود وقال إن عدم الأصل أعنى ترك الأمرين الأولين كالإعتاق والصوم مثلاً قد كان محرمًا قبل زيادة الإطعام وبعده لم يبق محرمًا بل انتفت عنه الحرمة فصار وجود الأصل أعنى الإتيان بأحد الأمرين بمنزلة عدمه أعنى تركهما جميعًا فى انتفاء الحرمة عنهما أى عن الوجود والعدم إذ له أن يأتى بأحدهما وأن يتركهما جميعًا ويأتى بالثالث وإنما العجب من المصنِّف أولاً ومن الشارح ثانيًا، كيف ذهلا عن كلام الآمدى ووقعا فى ذلك؟ وكيف لم يتحققا مذهب القاضى عبد الجبار من الكتب المعتبرة؟ وكيف زاد الشارح فى الأمثلة تغريب العام؟ وقد قال الآمدى مذهب القاضى عبد الجبار إن كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه بحيث صار لو فعل بعدها كما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه

ووجب استئنافه كزيادة ركعة فى الفجر كان نسخًا أو كان قد خير بين فعلين فزيد ثالث كان نسخًا كتحريم ترك الأولين وإلا فلا كزيادة التغريب على الحد، وزيادة عشرين على الثمانين فى القذف وهذا صريح فى أن زيادة التغريب فى العشرين ليس بنسخ وأن التخيير بين الثلاث نسخ لا من حيث دخوله تحت الضابط المذكور وفى معتمد الأصول كذلك بعينه وقد أوردنا عبارته فى شرح التنقيح.

قوله: (إذ لو عدم) أى الزائد وهو العشرون كان للباقى وهو الثمانون أثر إذ سقط الباقى أى وجوبه به أى بفعل الباقى وهو جلد ثمانين.

قوله: (والمختار) ذكر صاحب التنقيح أن هذا كلام خال عن التحصيل لأن كل واحد يعلم ذلك ويعترف به إنما الكلام فى أن أى صورة تقتضى رفع حكم شرعى وأى صورة لا تقتضيه ثم عبارة الشرح ههنا أخص من عبارة المتن إشارة إلى أن قوله بعد ثبوت مما لا حاجة إلى ذكره للقطع بأن رفع الشىء إنما يتصور بعد ثبوته والحق أن قوله بدليل شرعى أيضًا مما لا يليق ذكره بالاختصار سواء تعلق بثبوته على ما اختاره الشارحون أو بالرفع على ما هو الظاهر من الشرح لظهور أن ثبوت الحكم الشرعى أو كون زيادة العبادة رفعًا لما لا يتصور إلا بدليل شرعى ثم لا يخفى ما فى تقرير المثال الأول فى المتن حيث ذكره أولاً أنه لو قال فى الغنم السائمة الزكاة ثم قال فى المعلوفة الزكاة فليس بنسخ ثم قال فإن تحقق أن المفهوم مراد فنسخ وإلا فلا وقيده الشارح بأنه إن ثبت المفهوم وتحقق أنه كان مرادًا فنسخ ضرورة تحقق رفع حكم شرعى وإلا فلا لعدم تحقق الرفع إما لعدم ثبوت المفهوم أو لعدم إرادته على تقدير ثبوته فى الجملة، فهو على الأول ابتداء إيجاب برفع العدم الأصلى وعلى الثانى بيان أن مفهوم المخالفة وإن كان ظاهرًا لكنه غير مراد بمنزلة تخصيص العام واقتصر الشارح على بيان الثانى وكان مراد المصنِّف أنه لا نسخ إن لم يثبت المفهوم وإن ثبت فإن تحقق أنه كان مرادًا فنسخ وإلا فلا.

قوله: (فإن قيل وجوب التغريب) تخصيص للسؤال بزيادة التغريب والشارح العلامة عممه وقال التقدير فإن قيل الزائد فى الصورتين منفى بحكم الأصل ليشمل وجوب الركعة فى الصبح والتغريب فى الحد فليس ببعيد.

قوله: (وهو غيره) أى الوجوب عينًا غير الوجوب مخيرًا لأن موجب الأول المنع عن ترك المعين وموجب الثانى جوازه.

قوله: (فإن قيل) يشير إلى أن قوله ولو ثبت مفهومه إلخ جواب سؤال تقريره هب أن مجرد استشهدوا شهيدين لم يثبت عدم جواز الحكم بشاهد ويمين لكن مفهوم النص أثبته حيث حصر البينة فى النوعين رجلين ورجل وامرأتين وواجب أنه إذا لم يكن رجلان لزم رجل وامرأتان فدل على أنه لا بينة بشاهد ويمين وإلا لما كان اللازم عند عدم الرجلين رجلاً وامرأتين وتقرير الجواب أن المنحصر طلب الاستشهاد بمعنى أن اللازم رجلان على تقدير الإمكان ورجل وامرأتان على تقدير التعذر فإن منع المفهوم كما هو رأى الحنفية فلا نسخ وإن سلم فليس مفهوم قوله تعالى: ﴿**وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ من رِّجَالِكُمْ**﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله: ﴿**فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ**﴾ [البقرة: ٢٨٢]، سوى أن غير هذا الاستشهاد ليس بمطلوب بمعنى أن طلب الاستشهاد لم يتعلق إلا بهذين النوعين وأنه لا يصح الحكم بغير النوعين فلا دلالة عليه للنص لا بالمنطوق ولا بالمفهوم.

قوله: (لو زيد فى الوضوء) قد يتوهم أنه لو كان فى خلاله لرفع وجوب الترتيب وليس بشىء نعم لو وجب الموالاة كان ذلك رفعًا له فكان نسخًا.

قوله: (وإن لم يكن محرمًا فليس بنسخ) يشكل بالمندوب فإن إيجابه نسخ لكونه رفعًا لحكم شرعى وكذا المكروه.

الجيزاوى

المصنف: (أو زيادة ترفع مفهوم المخالفة) أى زيادة عبارة غير مستقلة ترفع حكم المخالفة كإيجاب الزكاة فى المعلوفة فإنه عبارة غير مستقلة لتعلقها بالمفهوم الذى رفعته.

المصنف: (والحنفية نسخ) يترتب على النسخ أن ما ذكر لا يثبت بخبر الآحاد إذا كان الأصل قطعيًا.

المصنف: (قالوا لو كانت مجزئة) الصواب إسقاط لو.

الشارح: (فهو كالعدم) أى الإتيان بأحد الأمرين المخير فيهما كالعدم أى كتركهما جميعًا فى انتفاء الحرمة عنهما.

قوله: (فإنه لم يعتد بهم) هذه القولة حقها التأخير على التى بعدها لأنها على الشارح وما بعدها على المصنف.

قوله: (لا من حيث دخوله تحت الضابط المذكور) أى لأنه اعتبر فيه وجوب

الاستئناف وليس محققًا فيه وقد جعله الشارح داخلاً تحت الضابط بعد حذف قيد وجوب الاستئناف من الضابط.

قوله: (وفى معتمد الأصول كذلك بعينه) نقل أبو الحسين عنه فى المعتمد وهو شارح كتاب العدة بعدما هنا أنه عنده أن زيادة شرط منفصل عن العبادة لا يكون نسخًا، ثم اعترض على كلامه بأن ما قاله أولاً من أن الزيادة إنما تكون نسخًا إذا جعلت المزيد عليه بدونها كأنه لم يفعل ووجوب استئنافه منقوض بما قاله من أن زيادة شرط منفصل عن العبادة لا يكون نسخًا لأن زيادة الطهارة فى الطواف مثلاً تجعل الطواف بدونها كأنه لم يفعل ويجب استئنافه فالقاعدة منطبقة عليه وقد جعله ليس نسخًا واعترض كلامه أيضًا بأن زيادة التغريب والعشرين جلدة فى الحديث قد جعلها غير ناسخة مع جعل التخيير بين ثلاثة وقد كان بين اثنين نسخًا مع أنه لا فرق بينهما لأن التخيير بين واجبين لا تعرض فيه لتحريم الثالث ولا إيجابه وكذا لا تعرض فى الحديث لتحريم التغريب والعشرين ولا إيجابهما وإنما يعلم انتفاؤها من الأصل فكما لا نسخ فى زيادة التغريب والعشرين لرفعهما حكم الأصل فكذلك زيادة ثالث فى التخيير لا يقال: إن القاضى قد قال فى زيادة الثالث فى التخيير أنها نسخ لقبح ترك الأولين وقبح تركهما حكم شرعى لأنا نقول قبح تركهما لم يعلم بمجرد التخيير بل منه ومن أن الأصل عدم وجوب ثالث ألا ترى أنه لو لم يعلم إلا وجوب الشيء على البدل ولم يعلم أن الثالث غير واجب لم يعلم قبح تركهما وإذا لم يتمحض كون القبح معلومًا بالشرع كان زيادة الثالث رفعًا لحكم عقلى.

قوله: (إن هذا كلام خال عن التحصيل... إلخ) قد أوضحه السبكى فيما كتبه على ابن الحاجب فقال وأنا أقول لا حاصل لهذا التفصيل وليس هو بواقع فى محل النزاع فإنه لا ريب فى أن ما رفع حكمًا شرعيًا كان نسخًا لأنه حقيقته ولنا فى مقام إن النسخ رفع أو بيان وما لا فليس بنسخ فالقائل إنا نفرق بين ما رفع حكمًا شرعيًا وما لم يرفع كأنه قال إن كانت الزيادة نسخًا فهى نسخ وإلا فلا وهذا كما تراه، وإنما حاصل النزاع بينهم فى أن الزيادة هل ترفع حكمًا شرعيًا فيكون نسخًا أو لا فلو وقع الاتفاق على أنها ترفع حكمًا شرعيًا لوقع على أنها نسخ أو على أنها لا ترفع لوقع على أنها ليست بنسخ فالنزاع فى الحقيقة فى أنها هل هى رفع أو لا ولذا أكثر الأئمة فى المسألة من تعداد الأمثلة ليعتبرها النظر ويردها إلى مقارها

ويقضى عليها بالنسخ إن كانت رفعًا وبعدمه إن لم تكن قال ولى وراء هذا التقرير كلام آخر فأقول قولنا الزيادة هل هى نسخ ليس معناه إلا أنها هل هى نسخ للمزيد عليه نفسه فلا يتجه حينئذ قول من يقول: إنها إن رفعت حكمًا شرعيًا كانت نسخًا لأنه ليس كلامنا فى أنها هل هى نسخ من حيث هو أم لا إنما كلامنا فى نسخ خاص فهل هى نسخ للمزيد عليه أم لا والمزيد عليه حكم شرعى بلا نظر فهل الزيادة رافعة له فيكون منسوخًا أو لا هذا حرف المسألة ولكنهم توسعوا فى الكلام فذكروا ما إذا رفعت المزيد عليه وما إذا رفعت غيره. اهـ.

قوله: (وتحقق أنه كان مرادًا) أى بأن تحقق شروط اعتباره من كونه ليس التقييد للغالب وما معه.

قوله: (وقال التقدير فإن قيل... إلخ) هكذا فى النسخ وهو تحريف والصواب إسقاط التقدير وقوله فليس ببعيد الأولى وليس ببعيد.

قوله: (وأنه لا يصح الحكم) فيه سقط والأصل وأما إنه لا يصح.

قال: (مسألة: إذا نقص جزء العبادة أو شرطها فنسخ للجزء والشرط لا للعبادة وقيل نسخ للعبادة، عبد الجبار: إن كان جزءًا لا شرطًا لنا لو كان نسخًا لوجوبها افتقرت إلى دليل ثان وهو خلاف الإجماع، قالوا: ثبت تحريمها بغير طهارة وبغير الركعتين، ثم ثبت جوازها أو وجوبها بغيرهما، قلنا الفرض لم يتجدد وجوب).

أقول: ما تقدَّم حكم الزيادة فى العبادة، وأما النقصان عنها وهو أن ينقص جزء أو شرط مثل أن يسقط من الظهر ركعتان أو يبطل اشتراط الطهارة فيه فهو نسخ للجزء والشرط اتفاقًا، وهل هو نسخ لتلك العبادة؟ المختار أنه ليس بنسخ لها، وقيل نسخ، وقال عبد الجبار: إن كان جزءًا فنسخ وإن كان شرطًا فلا، لنا لو كان نسخًا للركعتين الباقيتين فى الجزء وللأربع فى الشرط لافتقرت فى وجوبها إلى دليل غير الأول وأنه باطل بالاتفاق، قالوا: ثبت تحريمها بغير الركعتين وبغير طهارة ثم ثبت جوازها أو وجوبها بدونهما.

الجواب: المفروض أنه لم يتجدد وجوب بل أبطل الوجوب فقط، والثابت هو الوجوب الأول والزيادة باقية على الجواز الأصلى، وإنما الزائل وجوبها فارتفع حكم شرعى لا إلى حكم شرعى فلا يكون نسخًا.

التفتازانى

قوله: (قالوا: ثبت تحريمها) تقريره أن لتلك العبادة حكمًا شرعيًا هو تحريمها بدون الجزء والشرط أعنى الركعتين والطهارة وقد ارتفع ذلك الحكم بحكم آخر هو جوازها أو وجوبها بدون الركعتين والطهارة ولا معنى للنسخ سوى هذا وأما الجواب بأن المفروض أنه لم يتجدد له وجوب فزعم العلامة أنه بمعارضة تقريرها أنه لو كان نسخًا لأصل العبادة لزم أن يكون للباقية وجوب متجدد ضرورة أنها واجبة ولا يخفى أن مثل هذا مشترك الإلزام إذ للخصم أن يعارض دليلنا بهذا الدليل وفى بعض الشروح أن المراد أنه لا نزاع فى نسخ التحريم بل فى نسخ الوجوب والتقدير أنه لم يتجدد له وجوب وهذا ما قال فى المنتهى وأجيب بأن هذا ليس نسخًا للعبادة فإنها لم تكن حرامًا ولما لم يكن لفرض عدم تجدد الوجوب كثير دخل فى هذا الجواب عدل عنه المحقق وحاصل تقريره أنه لا معنى لتحريم العبادة بدون الزيادة سوى وجوب الزيادة وارتفاعه ليس بنسخ لأنه ليس ينسخ إلى حكم شرعى لأن وجوب الباقى أزلى غير متجدد وجواز الزيادة أصلى غير شرعى فقوله

بل أبطل الجواب أى وجوب الزيادة فقط أى من غير إثبات حكم آخر والحكم الثابت فى الباقى هو الوجوب الأول الثابت بالنص السابق إذ الفرض أنه لم يتجدد وجوب والزيادة أى الجزء أو الشرط كالركعتين والطهارة باقية على الجواز الأصلى إذ التقدير أنه نسخ وجوبها فقط وكان إلزامى وإلا فقد سبق أن النسخ لا يجب أن يكون إلى بدل ثم العجب أنه ادعى الاتفاق على نسخ الزيادة التى هى الجزء أو الشرط ثم زعم أن ارتفاع وجوبها ليس بنسخ وفى بعض نسخ الشرح والثابت هو الوجوب الأولى والثانية باقية ومعناه ما ذكرنا واعلم أن النزاع إنما هو فى نسخ العبادة بمعنى ارتفاع جميع أجزائها وإلا فارتفاع الكل بارتفاع الجزء ضرورى فصح وجوب الركعات الأربع قد ارتفع وينبغى أن يكون هذا مراد القاضى عبد الجبار حيث فرق بين الجزء والشرط.

الجيزاوى

المصنف: **(عبد الجبار إن كان جزءاً لا شرطًا)** وجه الفرق أنه زعم أن النزاع فى المجموع ولا شك أن انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل وأما انتفاء شرطية الشرط فلا يرتفع بها حقيقة المجموع لأنه لم يتغير شىء من أركانه.

قال: (مسألة: المختار جواز نسخ وجوب معرفته وتحريم الكفر وغيره خلافًا للمعتزلة وهى فرع التحسين والتقبيح، والمختار جواز نسخ جميع التكاليف خلافًا للغزالى لنا أحكام كغيرها، قالوا: لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ والناسخ، وأجيب بأنه يعلمهما وينقطع التكليف بهما وبغيرهما والله أعلم).

أقول: اتفقوا على جواز رفع جميع التكاليف بإعدام العقل وعلى امتناع النهى عن معرفته إلا على تجويز تكليف المحال، لأن العلم بنهيه يستدعى معرفته واختلف فى جواز نسخ وجوب المعرفة وتحريم الكفر وغيره من الظلم والكذب، والمختار جوازه وخالف فيه المعتزلة والمسألة فرع الحسن والقبح العقليين، إذ لو ثبتا لم يتغيرا وقد أبطلناهما، لنا أنها أحكام فجاز نسخها كغيرها من الأحكام، قالوا: إذا نسخت التكاليف المتقدمة فإنما يمكن معرفته بمعرفة النسخ والناسخ فتجب معرفته، وهذا تكليف فيلزم خلاف المفروض.

الجواب: لا يمتنع معرفته بنسخ جميع التكاليف وبالناسخ فليفرض وحينئذ يرتفع التكليف بهما لانقطاعه بعد الفعل اتفاقًا، وقد ارتفع التكليف بغيرهما فلا يبقى تكليف أصلاً.

التفتازانى

قوله: (والمختار جوازه) أى جواز نسخ وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره كل منهما إلى بدل أو لا إلى بدل لكن قد علم امتناع نسخ وجوب المعرفة إلى بدل مخصوص هو التحريم.

قوله: (إذ لو ثبتا) أى الحسن والقبيح العقليان لم يتغيرا أو لم يزولا فإن قيل فيلزم أن لا ينسخ وجوب ولا تحريم أصلاً لاستلزامهما الحسن والقبح العقليين قلنا يجوز أن لا يكونا ثابتين بل مختلفين باختلاف المصالح بخلاف حسن المعرفة وقبح الكفر فإنهما ذاتيان لا يزولان أصلاً.

قوله: (لنا أنها أحكام) يوهم أنه احتجاج على المختار من الخلافية الثانية أعنى نسخ جميع التكاليف وإن لم يتعرض لها الشارح وكأنه حاول جعله دليلاً على الأمرين جميعًا، أى وجوب المعرفة وتحريم الكفر ونحوه أحكام فيجوز نسخها كسائر الأحكام وأيضًا جميع التكاليف أحكام كغيرها الذى هو البعض المتفق على جواز نسخه فيجوز نسخها.

قوله: **(فتجب معرفته)** محل نظر، فإن وقوع النسخ وإمكان معرفته ومعرفة الناسخ أعنى الشارع لا يستلزم وجوب المعرفة ليلزم التكليف اللهم إلا أن يقال النسخ لا يكون إلا بدليل شرعى وهو خطاب يجب فهمه ومعرفته.

قوله: **(فليفرض)** أى وقوع الممكن الذى هو معرفة النسخ والناسخ وبعد تحقق المكلف به ينقطع التكليف به ضرورة، وقد ارتفع جميع التكاليف التى سواهما فثبت أنه لم يبق شىء من التكاليف وهو المعنى بنسخها وبهذا التقرير يندفع ما يتوهم من وجوب معرفة نسخ وجوب المعرفتين وهلم جرًا لا أنه يرد أن هذا لا يكون نسخًا لجميع التكاليف بل ارتفاعًا للبعض بطريق النسخ وانقطاعًا للبعض بطريق الإتيان بالمأمور به فإن قيل يصح جميع التكاليف الموجودة قد نسخت قلنا ممنوع فإن تكليف المعرفتين قد وجدت ولم تنسخ فإن قيل يجوز أن يخبره الشارع بأنه ليس مكلفًا بشىء أصلاً قلنا يستلزم وجوب معرفة ذلك ويعود الكلام.

الجيزاوى

قوله: **(إذ للخصم أن يعارض دليلنا بهذا الدليل)** أى فيقول لو سلم أنه ليس بنسخ فيلزمكم الحاجة إلى الدليل على وجوب الباقى لأن النص الدال على المجموع قد ارتفع بورود النسخ وقد خرج عن أن يكون دليلاً فبقاء الباقى بأى دليل فإن كان هو الأول فهو إنما كان يدل على وجوبه فى ضمن وجوب الكل لا استقلالاً.

قوله: **(لا نزاع فى نسخ التحريم)** أى لأنه لا تحريم للعبادة كما يدل عليه ما بعده وقوله ولما لم يكن لفرض عدم تجدد الوجوب كثير دخل أى لأنه يكفى أن يقال: إنه لا تحريم هنا حتى ينسخ ولا داعى لأن يقال: إن المفروض عدم تجدد الوجوب.

قوله: **(وكان إلزامى)** تحريف وحقه وكأنه إلزامى وفى بعض نسخ الشرح والثابت هو الوجوب الأولى والثانية باقية تحريف وحقه هو الوجوب الأول والزيادة باقية... إلخ. أما غير بعض النسخ الشرح فهو ما ذكره قبل وهو بل أبطل الوجوب فقط والزيادة باقية على الجواز الأصلى.

قوله: **(لكن قد علم امتناع نسخ... إلخ)** أى من أن العلم بالنهى يستدعى المعرفة.

قوله: (أو لم يزولا) تحريف وحقه أى لم يزولا وقوله يجوز أن لا يكونا ثابتين... إلخ. يفيد أن الحسن يكون ذاتيًا فى بعض الأفعال غير ذاتى فى البعض الآخر وهو يخالف ما سبق فى بحث الحكم.

قوله: (ويعود الكلام بأنه لا نسخ لجميع التكاليف) أى بل البعض ارتفع بطريق النسخ والبعض بطريق الإتيان بالمأمور به.

(الكلام فى القياس)

قال: (القياس التقدير والمساواة وفى الاصطلاح مساواة فرع الأصل فى علة حكمه، ويلزم المصوبة زيادة فى نظر المجتهد لأنه صحيح وإن تبين الغلط والرجوع بخلاف المخطئة وإن أريد الفاسد معه قبل تشبيه).

أقول: القياس التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل، أى: قدرته به فساواه، وقست الثوب بالذراع، أى: قدرته به، وفلان لا يقاس بفلان، أى لا يساوى به، وفى الاصطلاح: مساواة فرع الأصل فى علة حكمه، وذلك أنه من أدلة الأحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود إثباته فيه لثبوته فى محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعًا وذلك أصلاً لحاجته إليه وابتنائه عليه، ولا يمكن ذلك فى كل شيئين بل إذا كان بينهما أمر مشترك ولا كل مشترك بل مشترك يوجب الاشتراك فى الحكم بأن يستلزم الحكم ونسميه علة الحكم فلا بد أن يعلم علة الحكم فى الأصل ويعلم ثبوت مثلها فى الفرع إذ ثبوت عينها مما لا يتصور لأن المعنى الشخصى لا يقوم بعينه بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم فى الفرع وهو المطلوب مثاله أن يكون المطلوب ربوية الذرة فيدل عليه مساواته للبر فيما هو علة لربوية البر من طعم أو قوت أو كيل فإن ذلك دليل على ربوية الذرة وربويتها هو الحكم المثبت بالقياس وثمرته، واعلم أن المراد بالمساواة المذكورة فى الحد المساواة فى نفس الأمر فيختص بالقياس الصحيح وهذا عند من يثبت ما لا مساواة فيه فى نفس الأمر قياسًا فاسدًا، وأما المصوبة وهم القائلون بأن كل مجتهد مصيب فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة فى نظر المجتهد سواء ثبتت فى نفس الأمر أو لا حتى لو تبين غلطه ووجب الرجوع عنه فإنه لا يقدح فى صحته عندهم، بل ذلك انقطاع لحكمه لدليل صحيح آخر حدث وكان قبل حدوثه القياس الأول صحيحًا، وإن زال صحته بخلاف المخطئة فإنهم لا يرون ما ظهر غلطه والرجوع عنه محكومًا بصحته إلى زمان ظهور غلطه بل مما كان فاسدًا وتبين فساده، فإذًا لا يشترط المصوبة المساواة إلا فى نظر المجتهد فحقهم أن يقولوا هو مساواة فرع الأصل فى نظر المجتهد هذا إذا حددنا القياس الصحيح، ولو أردنا

دخول القياس الفاسد معه فى الحد لم نشترط المساواة لا فى نفس الأمر ولا فى نظر المجتهد، وقلنا بدلها: إنه تشبيه فرع بالأصل؛ لأنه قد يكون مطابقًا لحصول الشبه، وقد لا يكون لعدمه وقد يكون المشبه يرى ذلك، وقد لا يراه.

التفتازانى

قوله: (القياس التقدير والمساواة) تمثيله بالأمثلة الثلاثة مشعر بأن المراد أنه قد يكون بهما جميعًا وقد يكون للتقدير فقط أو للمساواة فقط وقال الآمدى هو فى اللغة التقدير وهو يستدعى أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة فهو نسبة وإضافة بين شيئين يقال فلان لا يقاس بفلان أى لا يساويه وإنما قيل فى الشرع قاس عليه ليدل على البناء فإن انتقال الصلة للتضمين.

قوله: (وذلك) تحقيق لاشتمال القياس على الأصل والفرع والعلة والحكم وتنبيه على أن المراد بالفرع محل الحكم المطلوب إثباته فيه وبالأصل محل الحكم المعلوم ثبوته فيه فلا دور وإنما يلزم لو أريد بالفرع المقيس وبالأصل المقيس عليه وتحقيقه أن المراد بهما ذات الأصل والفرع والموقوف على القياس وصفا الفرعية والأصلية.

قوله: (وبذلك يحصل ظن مثل الحكم) إشارة إلى أن العلم بعلة الحكم وثبوتها فى الفرع وإن كان يقينًا لا يفيد فى الفرع إلا الظن بجواز أن يكون الأصل شرطًا أو خصوصية الفرع مانعًا وإنما قال مثل الحكم لأن ثبوت عينها مما لا يتصور كما ذكر فى العلة.

قوله: (وربويتها) أى كون الذرة مما يحرم فيه التفاضل هو الحكم.

قوله: (المساواة فى نفس الأمر) لأنه المتبادر إلى الفهم وبهذا يسقط ما ذكر فى بعض الشروح من أن المساواة أعم من أن تكون فى نظر المجتهد أو فى نفس الأمر فالتعريف المذكور شامل للصحيح والفاسد وعلى المخطئة أن يزيدوا قيدًا فى الواقع ليخرج الفاسد.

قوله: (فحققهم أن يقولوا) لم يصرح لقوله فى علة الحكم فقولنا فى علة الحكم متعلق بالمساواة وقولنا فى نظر المجتهد بالمساواة فى علة الحكم.

قوله: (تشبيه فرع بالأصل) أى الدلالة على مشاركته فى أمر هو الشبه والجامع فإن كان حاصلاً فالتشبيه مطابق وإلا فغير مطابق وعلى كل تقدير فالمشبه إما أن

يعتقد حصوله فصحيح فى الواقع أو فى نظره وأما أن لا يعتقد حصوله ففاسد واعلم أن القياس وإن كان من أدلة الأحكام مثل الكتاب والسنة لكن جميع تعريفاته واستعمالاته منبئ عن كونه فعل المجتهد فتعريفه بنفس المساواة محل نظر ولهذا يعبر عنه الشارح المحقق بما حصلت فيه المساواة.

الجيزاوى

المصنف: (فى علة حكمه) كان عليه أن يقيد الحكم بالشرعى والعلة بالتى لا تدرك من النص على حكم الأصل بمجرد فهم اللغة ليخرج مفهوم الموافقة والمساواة فى علة حكم عقلى والمساواة فى علة حكم لغوى فلا يقاس فى اللغة.

المصنف: (ويلزم المصوبة... إلخ) فى مسلم الثبوت وشرحه أنه عند المصوبة لا مساواة فى الواقع إلا بنظر المجتهد فإن ما يحصل بنظره فهو واقعى وليس عندهم مساواة واقعية حتى قد يجدها المجتهد وقد يخطئ والرجوع كالنسخ فلا يحتاجون إلى قيد فى نظر المجتهد. اهـ. يريد بذلك الرد على ابن الحاجب وقد رده فى التحرير وشرحه حيث قال لزم المصوبة زيادة فى نظر المجتهد لأنها أى المساواة لما لم تكن إلا فى نظره كان الإطلاق كقيد مخرج للأفراد إذ يفيد التقييد بنفس الأمر وافق نظره أم لا حتى كأنه قيل المساواة فى نفس الأمر ولا مساواة عندهم فى نفس الأمر أصلاً بل فى نظر المجتهد فكان قيداً مخرجًا لجميع أفراد المحدود فلا يصدق الحد على شىء فكان باطلاً وقصد بذلك رد ما يتوهم فى بادئ النظر من أنه إذا لم تكن عندهم المساواة إلا المساواة فى نفس الأمر كانت عند الإطلاق منصرفة إلى إرادتها فى نظر المجتهد.

الشارح: (ويعلم ثبوت مثلها... إلخ) رده فى التحرير وشرحه بأن الوصف المنوط به الحكم هو الوصف الكلى وهو بعينه ثابت فى المحال أصلاً وفرعًا فمناط حرمة الخمر الإسكار مطلقًا لا إسكار الخمر لأنه قاصر عليه فتمتنع التعدية لأن اشتماله على المفاسد ليس بقيد كونه إسكار كذا وكذا رد تقدير مثل الحكم بأن حكم كل من الأصل والفرع واحد له إضافتان إلى الأصل باعتبار تعلقه به وباعتباره يسمى حكم الأصل وإلى الفرع باعتبار تعلقه به ويسمى باعتباره حكم الفرع فلا يتعدد فى ذاته بل هو واحد له تعلق بكثيرين كما أن القدرة شىء واحد متعلق بالمقدورات ولا تصير القدرة متعددة وليس هذا من باب قيام العرض

الشخصى بمحلين بل مجرد إضافات متعددة لشىء واحد.

الشارح: (**سواء ثبتت فى نفس الأمر أو لا**) أى كما هو عند المخطئة وإلا فليس عند المصوبة إلا نظر المجتهد.

قوله: (**ويضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة**) أى فيكون تقدير الشىء مستلزمًا المساواة بينهما ولذا قال بعضهم: إن القياس فى المساواة مجاز من استعمال الملزوم فى اللازم وفى التحرير أن حقيقته لغة التقدير وتحته فردان استعلام القدر والتسوية فى المقدار وليس مشتركًا لفظيًا فيهما فقط أو فيهما وفى المجموع منهما ولا حقيقة فى التقدير مجازا فى المساواة كما قيل.

قوله: (**فإن انتقال الصلة للتضمين**) أى انتقالها من الأصل وهو أن يقال يقاس به إلى يقاس عليه لتضمين القياس معنى البناء.

قوله: (**وتنبيه على أن المراد... إلخ**) قال فى التحرير أنه خلاف المتبادر.

قوله: (**أى كون الذرة مما يحرم فيه التفاضل**) الأولى أن يقول أى حرمة بيعها متفاضلاً لأن كونها من جنس ما يحرم فيه التفاضل ليس حكمًا شرعيًا.

قوله: (**لم يصرح بقوله فى علة الحكم**) يقال اكتفى عنه بجعل إضافة المساواة لما بعده للعهد.

قوله: (**فالتشبيه مطابق وإلا فغير مطابق**) أى فيكون صحيحًا عند المطابقة لما فى نفس الأمر وفاسدًا عند عدمها كما هو رأى المخطئة فى الواقع.

قوله: (**فصحيح فى الواقع أو فى نظر المجتهد**) أى صحيح فى الواقع إن كان الشبه مطابقًا للواقع مع اعتقاد المشبه كما هو رأى المخطئة أو فى نظر المجتهد كما هو رأى المصوبة.

قوله: (**مثل الكتاب والسنة... إلخ**) أى فحقه أن لا يكون فعل المجتهد لأنه دليل فى نفسه وجد مجتهد أم لا وقوله منبئ عن كونه فعل المجتهد أى ولا مانع من أن يجعل الشارع فعل المجتهد دليلاً كما جعل الإجماع مع أنه فعل المجتهد وقوله محل نظر أى فإن كان يرى أن القياس لا يكون فعل المجتهد لأنه دليل فى نفسه فقد ناقض نفسه حيث قال وإن أريد الفاسد معه قيل تشبيه.

قال: (وأورد قياس الدلالة فإنه لا يذكر فيه علة وأجيب إما بأنه غير مراد وإما بأنه يتضمن المساواة فيها، وأورد قياس العكس، مثل لما وجب الصيام فى الاعتكاف بالنذر وجب بغير نذر عكسه الصلاة لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير نذر وأجيب بالأول أو بأن المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر فى اشتراط الصوم له بالنذر بمعنى لا فارق أو بالسبر وذكرت الصلاة لبيان الإلغاء أو قياس الصيام بالنذر على الصلاة بالنذر).

أقول: قد أورد على عكس الحد إشكالان:

الأول: أنه لا يتناول قياس الدلالة فإن شرطه أن لا يذكر فيه العلة لأنه قسيم قياس العلة، مثاله: فى المكره يأثم بالقتل فيجب عليه القصاص كالمكره فإن الإثم بالقتل ليس علة لوجوب القصاص، مثال آخر: فى المسروق عين يجب ردها قائمة، وإن قطع فيها فيجب ضمانها تالفة كالمغصوب فإن وجوب الرد ليس علة للضمان فى صورة المغصوب.

الجواب: أولاً: أنه غير مراد لنا ولا نعنى بلفظ القياس إذا أطلقناه إلا قياس العلة ولا نطلقه على قياس الدلالة إلا مقيدًا ولو أراده غيرنا باصطلاح آخر فلا يضرنا، وثانيًا: لا نسلم أنه لا مساواة فى العلة فإنه يتضمنها وإن لم يصرح بها فإن المساواة فى التأثيم دلت على قصد الشارع حفظ النفس بهما، وهو العلة والمساواة فى وجوب الرد دلت على قصده حفظ المال بهما، وهو العلة، ونحن قد أردنا بالمساواة أعم من الضمنية، والمصرح بها فيتناوله الحد.

الثانى: أنه لا يتناول قياس العكس فإنه يثبت فيه نقيض حكم الأصل بنقيض علته، مثاله: قول الحنفية: لما وجب الصيام فى الاعتكاف بالنذر وجب بغير النذر كالصلاة فإنها لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير النذر، فالحكم فى الأصل عدم الوجوب بغير نذر والعلة عدم وجوبه بالنذر المطلوب فى الفرع وجوبه بغير نذر والعلة وجوبه بالنذر.

الجواب: أولاً: بالأول من جوابى قياس الدلالة وهو أنه غير مراد، وثانيًا بأنه مساواة من وجهين:

أحدهما: أن المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر فى أن الصوم شرط فيه للاعتكاف بنذر الصوم وتقريره إما بإلغاء الفارق وهو النذر لأنه غير مؤثر كما فى

الصلاة إذ وجوده وعدمه سواء فتبقى العلة فى الاعتكاف المشترك وإما بالسبر وهو أن العلة إما الاعتكاف أو الاعتكاف بالنذر أو غيرهما والأصل عدم غيرهما، وكونه بالنذر لا يصلح علة ولا جزء علة لأنه غير مؤثر بدليل ثبوته فى الصلاة بدون الحكم فالصلاة لم تذكر للقياس عليها بل لبيان إلغاء الفارق أو لإلغاء أحد أوصاف السبر فلا يجب المساواة لها فلا يضر عدمها.

ثانيهما: أنه قياس للصيام بالنذر على الصلاة بالنذر فى أنها لا تجب بالنذر ولا تأثير للنذر فى وجوبها فكذا الصيام ويلزمه أن يجب بدون النذر كما يجب مع النذر وإلا لكان للنذر فيه تأثير فالذى فيه القياس حصل فيه المساواة والذى فيه عدم المساواة لازم له فلا يضر، وقد يجاب بأنه ملازمة والقياس لبيان الملازمة والمساواة حاصلة على التقدير، وحاصله لو لم يشترط لم يجب بالنذر واللازم منتف ثم تبين الملازمة بالقياس على الصلاة، فإنها لما لم تكن شرطًا لم تجب بالنذر ولا شك أن على تقدير عدم وجوبه بالنذر فالمساواة حاصلة بينها وبين الصوم وإن لم تكن حاصلة فى نفس الأمر، وقد يجاب بما هو أوضح منها وهو مساواة الصيام للصلاة فى تساوى حكميه حالى النذر وعدمه، مثال آخر فى الوتر يؤدى على الراحلة فهو نفل كصلاة الصبح لما كان فرضًا لم يؤد على الراحلة، مثال آخر فى النكاح بلا ولى ثبت للولى الاعتراض عليها فلا يصح منها النكاح كالرجل لما صح منه لم يثبت الاعتراض عليه، وهذان المثالان إذا تأملتهما أرشداك إلى أن الجواب هو الثالث، فإن السؤال إذا كان عامًا فالجواب المقصور على مثال واحد قاصر.

التفتازانى

قوله: (قياس الدلالة) هو ما لا تذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل فى قياس النبيذ على الخمر برائحة المشتد وسيجىء ذكره.

قوله: (فى المكره) على لفظ اسم الفاعل ومعنى إثمه بالقتل إثمه بسبب القتل الذى وقع بإكراهه.

قوله: (فإنه) أى قياس الدلالة يتضمنها أى المساواة فى العلة وإن لم يصرح بها أى بالعلة أو بالمساواة فيها وضمير بهما الأول للتأثيمين وبهما الثانى للوجوبين أعنى وجوب الرد فى المسروق ووجوبه فى المغصوب ووقع فى نسخ الأصل فى وجوب الضمان وهو من سهو القلم.

قوله: (لما لم تجب بالنذر لم تجب بغير النذر) هذا هو الصواب لا ما وقع فى بعض نسخ الأصل لم تجب بغير النذر لم تجب بالنذر لأن انطباقه على قوله لما أوجب الصيام فى الاعتكاف بالنذر وجب بغير نذر يقتضى أن يكون مضمون الشرط علة ومضمون الجزاء حكمًا وإن جاز العكس أيضًا كما ذكر أن صلاة الصبح لما كان فرضًا لم يؤد على الراحلة للقطع بأن الفرضية حكم وعدم التأدى على الراحلة علة لكن لا بمعنى كونه علة لثبوت الحكم بل للعلم به وكذا فى مثال النكاح بلا ولى ولا يخفى أنه لو قال لما كان يؤدى الوتر على الراحلة كان نفلاً كالصبح، لما كان لا يؤدى على الراحلة كان فرضًا، والمرأة لما ثبت عليها الاعتراض لم يصح منها النكاح كالرجل لما لم يثبت عليه الاعتراض صح منه النكاح لكان أنسب وبالجملة الأصل الصلاة والفرع الصوم والحكم فى الأصل عدم الوجوب بغير نذر وفى الفرع نقيضه وهو الوجوب بالنذر وكذا فى المثال الثانى حكم الأصل أعنى الصبح من الفرضية والعلة عدم التأدى عن الراحلة وحكم الفرع أعنى الوتر هى النفلية وعلته التأدى على الراحلة، وفى المثال الثالث حكم الأصل أعنى الرجل صحة النكاح منه وعلته عدم ثبوت الاعتراض عليه وحكم الفرع أعنى المرأة عدم صحة النكاح منها وعلته ثبوت الاعتراض عليها.

قوله: (مساواة من وجهين) فعلى الوجه الأول يكون الاعتكاف بنذر الصوم أصلاً والاعتكاف بغير نذر الصوم فرعًا واشتراط الصوم فيهما حكمًا والاعتكاف علة وذكر الصلاة ليس لكونها الأصل المقيس عليه بل فى التقرير الأول لبيان إلغاء الوصف الفارق للعلة وهو كونها مقترنة بالنذر وفى التقرير الثانى لبيان أن العلة ليست هى الاعتكاف بالنذر وعلى الوجه الثانى الأصل الصلاة بالنذر والفرع الصيام بالنذر والعلة كونهما عبادتين والحكم فى التحقيق عدم تأثير النذر فى الوجوب والمقصود إضافة وجوب الصوم إلى نفس الاعتكاف ولهذا قال ويلزمه أن يجب بدون النذر كما يجب مع النذر وهذا هو المراد بالذى فيه عدم المساواة وأما الذى فيه القياس فهو عدم الوجوب بالنذر.

قوله: (وكونه) أى الاعتكاف بالنذر أى مقرونًا بنذر شىء من الصوم أو الصلاة لا يصلح علة مستقلة لاشتراك الصوم ولا جزء علة بأن تكون العلة هى الاعتكاف مع وصف اقترانه بنذر لأنه غير مؤثر لا بالاستقلال ولا بالانضمام بدليل أنه مع

الاعتكاف يثبت فى الصلاة ولا يثبت الحكم الذى هو الاشتراط فاندفع بهذا التقرير ما يتوهم من الاعتراض بأن عدم التأثير لا ينافى كونه جزء علة.

قوله: (**ولا شك**) يعنى أنا لما فرضنا عدم اشتراط الصوم ونفينا استلزامه بعدم الوجوب بالنذر قياسًا على الصلاة كانت المساواة حاصلة بين الصوم والصلاة فى عدم الوجوب بالنذر وإن لم تكن حاصلة فى نفس الأمر وما وقع فى بعض نسخ الأصل بينهما وبين الصوم بتثنية الضمير لا يخفى أنه من سهو القلم.

قوله: (**بما هو واضح منها**) أى من الأجوبة السابقة لعلة مقدماته وحاصله أن الصلاة تتساوى حكمًا حالة نذرها فى الاعتكاف وحالة عدم نذرها للإجماع على عدم وجوبها فى الحالين فكذا الصوم يتساوى حكماهما فى الحالين وليس التساوى بأن يكونا عدم الوجوب للإجماع على الوجوب حالة النذر فتعين أن يكونا ثبوت الوجوب واعلم أن أصل الاعتراض هو أنه لا يوجد فى قياس العكس ما هو تعريف القياس أعنى المساواة فى علة حكم الأصل والأجوبة المذكورة إنما تثبت المساواة فى أمر آخر لكنها تستلزم المساواة فى العلة فيصدق الحد.

قوله: (**وهذان المثالان**) يريد أنه لا اعتداد بالجواب الأول لأن قياس العكس من أقسام القياس فلا بد من دخوله فى الحد والجواب الثانى الذى هو سواء اعتداد أول وجهى المساواة المبنى على إلغاء الفارق أو على اليسر أو ثانى وجهها المبنى على أن هذا قياس للصيام بالنذر على الصلاة بالنذر والجواب الرابع الأوضح المبنى على مساواتهما فى تساوى حكميهما حالة النذر وعدمه لا خفاء فى اختصاصها بالمثال المذكور والجواب الثالث المبنى على أن هذا ملازمة والقياس لبيان الملازمة جار فى جميع الأمثلة مثلاً لو لم يكن الوتر نفلاً لما كان يؤدى على الراحلة قياسًا على فرض الصبح واللازم منتف ولو صح النكاح من المرأة لما ثبت الاعتراض عليها قياسًا على الرجل واللازم منتف فتعين أن يكون هو الجواب عن الاعتراض لقياس العكس على الإطلاق.

الجيزاوى

الشارح: (**مثاله قول الحنفية**) أى والمالكية لأنهم يقولون بوجوب الصوم فى الاعتكاف بغير نذر خلافًا للشافعية فإنهم لا يقولون بوجوب الصوم فى الاعتكاف إلا إذا نذره بأن قال لله على أن اعتكف صائمًا فالحنفية والمالكية يوردون على

الشافعية قائلين إن عدم وجوب الصلاة فى الاعتكاف بنذرها اقتضى عدم وجوبها فيه عند عدم نذرها والاتفاق على وجوب الصوم فى الاعتكاف بنذره فكما اقتضى عدم الوجوب فى الصلاة عدم الوجوب اقتضى وجوب الصوم بالنذر الوجوب عند عدمه فنقيض العلة علة لنقيض الحكم.

الشارح: (إنه غير مؤثر كما فى الصلاة) وقد أجاب الشافعية عن هذا بالفرق بين الصيام والصلاة بأن الصيام مما يلائم الاعتكاف فى أن كلاً حبس ولذا يبطل الاعتكاف بالجماع باتفاق فإذا قال: لله على أن أعتكف دائمًا فصائمًا وقع حالاً وهو قيد فى العامل فيفيد مقارنته له وهى قربة لقوله ﷺ لا اعتكاف إلا بالصيام فتلزم بالنذر بخلاف الصلاة فلم يلزم مقارنتها بالاعتكاف بل يصح الاعتكاف بدونها.

قوله: (وإن جاز العكس أيضًا) أى لأن لما تدل على الملازمة بين الشيئين مع وقوع الملزوم ولا تدل على كون الملزوم علة بل يجوز أن يكون علة وأن يكون معلولاً وأن يكون الملزوم واللازم معلولين لعلة واحدة أو متضايفين.

قوله: (وفى الفرع نقيضه وهو الوجوب بالنذر) تحريف وحقه وهو الوجوب بغير النذر والمناسب لما ذكره بعد أن يقول والعلة فى الأصل عدم الوجوب بالنذر وفى الفرع الوجوب بالنذر.

قال: (وقولهم بذل الجهد فى استخراج الحق، وقولهم الدليل الموصل إلى الحق، وقولهم العلم عن نظر مردود بالنص والإجماع، وبأن البذل حال القياس والعلم ثمرة القياس، أبو هاشم: حمل الشىء على غيره بإجراء حكمه عليه ويحتاج لجامع، وقول القاضى: حمل معلوم على معلوم فى إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما حسن إلا أن حمل ثمرته وإثبات الحكم فيهما معًا ليس به بل هو فى الأصل بدليل غيره بجامع كاف وقولهم ثبوت حكم الفرع فرع القياس فتعريفه به دور وأجيب بأن المحدود القياس الذهنى وثبوت حكم الفرع الذهنى والخارجى ليس فرعًا له).

أقول: قد ذكر للقياس حدود مزيفة:

منها: قولهم: بذل الجهد فى استخراج الحق، وهو مردود ببذل الجهد فى استخراج الحق من النص والإجماع، لأن مقتضاهما قد لا يكون ظاهرًا فيحتاج إلى اجتهاد فى صيغ العموم والمفهوم والإيماء والإشارة، ورد المطلق إلى المقيد، وتصحيح السند، وغير ذلك، وأيضًا فإن البذل حال القائس وهو غير القياس فإنه الدليل المنصوب من جهة الشارع سواء نظر فيه القائس أم لا.

ومنها: قولهم: الدليل الموصل إلى الحق. وهو أيضًا مردود بالنص والإجماع.

ومنها: قولهم: العلم عن نظر. وهو مردود أيضًا بالعلم الحاصل عن النظر فى نص أو إجماع وأيضًا فالعلم ثمرة القياس لا هو فلا يصدق عليه، وقد جمع المصنِّفُ الثلاثة على الترتيب المذكور، ثم قال: إنها مردودة كلها بالنص والإجماع، والأول خاصة بأن البذل حال القائس والثالث خاصة بأن العلم ثمرة القياس كما قررنا.

ومنها: ما ذكره أبو هاشم وهو أنه حمل الشىء على غيره بإجراء حكمه عليه، وهو منقوض بحمل لا بجامع، فإنه يصدق عليه الحد وليس بقياس إذ لا تتحقق حقيقته لا صحيحًا ولا فاسدًا، فيحتاج إلى قيد آخر يخرج ذلك وهو أن يقال بجامع محافظة على طرده.

ومنها: ما ذكره القاضى أبو بكر قال: هو حمل معلوم على معلوم فى إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من: إثبات حكم أو صفة أو نفيهما، فقوله: معلوم على معلوم، يتناول جميع ما يجرى فيه القياس من موجود ومعدوم

ممكن ومستحيل، ولو قال شيء على شيء لاختص بالموجود، قوله: فى إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما، ليتناول القياس فى الحكم الوجودى نحو قتل عمد عدوان فيجب القصاص كما فى المحدد وفى الحكم العدمى نحو قتل ممكن فيه الشبهة، فلا يوجب القصاص كالعصا الصغيرة، قوله بأمر جامع بينهما إلى آخره ليتناول الحكم الشرعى نحو العدوانية والوصف العقلى نحو العمدية ونفيهما كما يقال فى الخطأ ليس بعمد ولا عدوان، فلا يجب القصاص كما فى الصبى، واستحسنه المصنِّفُ ثم استدرك عليه من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن الحمل قد جعله جنسًا له وأنه غير صادق عليه لأنه ثمرة القياس ولا شيء من ثمرة القياس بقياس.

ثانيها: أنه يشعر بأن إثبات الحكم فيهما جميعًا بالقياس وليس كذلك، فإن الحكم فى الأصل ثابت بغيره.

ثالثها: أن قوله يجامع بينهما كاف فى التمييز ولا حاجة إلى تفصيل الجامع فى الحد وقد يقال عليه يندفع الأول لأن المراد بالحمل وجوب التسوية فى الحكم إذا أريد بذلك إثبات الحكم لهما لا ثبوت الحكم فى الفرع، والثانى: بأن الإثبات فيهما معًا إنما يحصل بالإثبات فى الفرع الثابت بالقياس لا أن الإثبات فى كل واحد به، والثالث: بأنه تعيين الطريق فإن زعم أن الأوجز أولى قلنا ذلك إذا لم يحصل منه غير التمييز مقصود وههنا يفيد تفصيل الأقسام أيضًا فكان أولى، وقد صرح بأنهم إنما عدلوا عن ذكر حكم الفرع إلى حكم شيءٍ أو معلوم لأنه دور، وفيه دعوى بطلان حد المصنِّف فأشار إلى تقريره وجوابه، أما تقريره فإن حكم الفرع فرع القياس ومتأخر عنه فيتوقف عليه فيكون تعريفه به دورًا.

والجواب: أن ثبوت حكم الفرع الجزئى الخارجى فرع للقياس الجزئى الخارجى والذى نريد تعريفه هو القياس الذهنى أى الماهية العقلية للقياس وحكم الفرع الذهنى أى تعقل حقيقة الفرع وكذا الخارجى وهو حصول الحكم الجزئى ليس شيء منهما فرع القياس الذهنى أى لا يتوقف على تعقل ماهية القياس فلا دور.

التفتازانى

قوله: (لأن مقتضاهما قد لا يكون ظاهرًا) بهذا يندفع ما يقال أنه غير منعكس لعدم تناوله القياس المنصوص العلة المحسوس ثبوتها فى الأصل، والفرع إذ لا بذل

جهد فى ذلك فإنه لا بد من بذل جهد فى معرفة صحة النص متنًا وسندًا وعدم المعارض وسلامة العلة فى الفرع عن ثبوت مانع أو انتفاء شرط.

قوله: (**وقد جمع المصنِّف**) نفى لما ذهب إليه بعض الشارحين من أن كلاً من الاعتراضات مختص بواحد من التعريفات على طريق اللف والنشر.

قوله: (**حمل الشىء على غيره**) لم يتعرض للاعتراض بأن الحمل ثمرة القياس لا نفسه لما سنذكره فى تعريف القاضى، وأما الاعتراض بأن الشىء لا يتناول المستحيل فمدفوع بأنه شىء لغة وإن لم يكن ثابتًا.

قوله: (**بلا جامع**) أى لا فى نفس الأمر ولا فى نظر المجتهد.

قوله: (**أو نفيه عنهما**) قد يعترض عليه بأنه مستدرك إذ الحكم أعم من الإيجاب والسلب وليس بشىء لأن المراد الحكم الشرعى إذ لا يجرى القياس فى غيره ولو سلم فالنسبة الحكمية التى يراد إيقاعها وهو الإثبات أو انتزاعها وهو النفى لا الإسناد التام المتناول للإيجاب والسلب بقرينة إضافة الإثبات إليه وفى جعل الصفة قسمًا للحكم إشارة إلى أن المراد به الحكم الشرعى كما صرح به المحقق ليتناول الحكم الشرعى يريد أن الجامع قد يكون حكمًا شرعيًا إثباتًا أو نفيًا ككون القتل عدوانًا أو ليس بعدوان وقد يكون وصفًا عقليًا إثباتًا أو نفيًا ككونه عمدًا أو ليس بعمد ومن الأمثلة الواضحة قولنا الكلب نجس فلا يصح بيعه كالخنزير والنجس المغسول بالخل ليس بطاهر فلا تصح الصلاة فيه كالمغسول باللبن والنبيذ مسكر فيكون حرامًا كالخمر والصبى ليس بعاقل فلا يكلف كالمجنون وفى تفسيره الحكم الشرعى إشارة إلى دفع ما يقال أن الحكم إما أن يتناول بالصفة فيكون ذكرها مستدركًا أولاً فيجب أن يقال فى إثبات حكم بهما أو صفة ووجه الدفع أن الثابت بالقياس لا يكون إلا حكمًا شرعيًا كما سيجىء بخلاف الجامع فإنه قد يكون وصفًا عقليًا.

قوله: (**واستحسنه المصنِّف**) اتباعًا للجمهور لما فيه من المحافظة على القيود مع ضعف الاعتراضات الموردة عليه لأن الآمدى أورد عليه ستة اعتراضات أقواها الثلاثة المذكورة فى المتن بتغيير ما فى الأول وأجاب عن الكل إلا أن المصنِّف كأنه استضعف الأجوبة فلم يعول عليها ولهذا قال فى المنتهى إن أريد بالحمل التشبيه فمجاز إشارة إلى رد ما ذكره الآمدى من أن المراد من حمل المعلوم على المعلوم هو

التشريك والتسوية بينهما فى حكم أحدهما مطلقًا، وقوله فى إثبات حكم أو نفيه تفصيل لذلك فلا تكرار وإلى هذا ينظر جواب المحقق يعنى ليس المراد بالحمل ثبوت الحكم فى الفرع ليكون ثمرة القياس بل وجوب التسوية فى الحكم عند قصد إثبات الحكم فيهما بذلك الحمل فقوله إذا أريد تفسير لقوله فى إثبات حكم لهما يعنى أنه ليس صلة للحمل بل ظرفًا متعلقًا بمضمونه، وفى قوله بذلك تأكيد للاعتراض الثانى وهو الإشعار بثبوت حكم الأصل بالقياس وحينئذ يحتاج فى جوابه إلى ما ذكره المحقق وحاصله أن الحكم فيهما جميعًا يثبت بالقياس باعتبار أحد ضربيه الذى هو الحكم فى الفرع، وظاهر أن افتقار المجموع إلى شىء لا يقتضى افتقار كل من ضربيه إليه بل يكفى افتقار أحد جزأيه وأنا أظن أن ما ذكره من الإشعار إنما يظهر إذا كان قوله بأمر جامع متعلقًا بإثبات حكم أما إذا تعلق بالحمل على ما هو الحق فلا وقد ظهر بما ذكرنا أن قوله لا ثبوت الحكم فى الفرع عطف على وجوب التسوية قد سبق إلى وهم بعض الناظرين فى هذا الكتاب أنه عطف على إثبات الحكم وأن قوله بذلك إشارة إلى إثبات حكم والمعنى أن المراد بالحمل وجوب التسوية إذا أريد بقوله فى إثبات حكم الإثبات بهما كما هو ظاهر اللفظ إذ لو أريد ثبوت الحكم فى الفرع لم يصح إرادة التسوية إذ يصير المعنى أنه التسوية فى ثبوت الحكم فى الفرع وليس بمستقيم ولولا أنى على ثقة من حال الشارح المحقق أعلى الله درجته فى دار السلام لتناءت بى الظنون وذهبت بى الأوهام عند الاطلاع على أمثال هذه التغيرات، فمن قرأ الكتاب عليه مع الفحص عن دقائقه وصرف شطرًا صالحًا من العمر إلى الكشف عن حقائقه.

قوله: (وقد صرح) ذكر الآمدى بعد الجواب عن الاعتراضات المذكورة على تعريف القاضى أنه يرد إشكال لا محيص عنه وهو أن الحكم فى الفرع نفيًا وإثباتًا متفرع على القياس متأخر عنه بالإجماع وقد جعله ركنًا له متقدمًا عليه حيث أخذه فى تعريفه حين قال فى إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما إشارة إلى الفرع والأصل وهذا دور ممتنع حيث جعل القياس متوقفًا على حكم الفرع المتوقف عليه فأجاب عنه المصنِّفُ بأنه إنما يقتضى توقف معرفة القياس وتعقل ماهيته على معرفة حكم الفرع وتعقل ماهيته وهو لا يتوقف على تعقل ماهية القياس لا تعقله ولا حصوله بل غاية الأمر أن حصوله يتوقف على حصول القياس ومثله ليس من الدور فى

شيء وهذا كلام لا غبار عليه إلا أن الشارح المحقق قد تصرف فيه بما أخرجه عن حد الاستقامة حيث جعله اعتراضًا على من زعم أن القاضى وأبا هاشم وأتباعهما إنما عدلوا عن حكم الفرع إلى حكم شيء أو معلوم حيث قالوا حمل الشيء على غيره وحمل معلوم على معلوم ولم يقولوا حمل فرع على أصل لأن حكم الفرع متوقف على القياس لثبوته به فأخذه فى تعريف القياس يكون دورًا والمصنف قد أخذ الفرع فى تعريف القياس حيث قال هو مساواة فرع الأصل فى علة حكمه فيلزمه الدور فاحتاج إلى الجواب بأن المأخوذ فى حد القياس ثبوت حكم الفرع الموقوف على وجود القياس لا تعقله والمحدود الماهية المعقولة التى لا يتوقف عليها حصول حكم الفرع ولا تعقله فلا دور وأنت خبير بأنه ليس فى تعريف أبى هاشم وتعريف المصنِّف، ذكر حكم الفرع أصلاً بل فى تعريف المصنف ذكر الفرع نفسه وتوهم الدور فيه إنما يكون من جهة تفسيره بالمقيس المتوقف على معرفة القياس على ما سبق وكلام المصنِّف ههنا تقريرًا وجوابًا لا يلائم ذلك والدليل على أنه ليس فى دعوى كون ذكر حكم الفرع دورًا دعوى بطلانه حد المصنِّف أن الآمدى بعدما جزم بورود هذا الدور على تعريف القاضى، قال: والمختار فى حد القياس أنه عبارة عن الاستواء بين الأصل والفرع فى علة حكم الأصل وهذا بعينه تعريف المصنِّف ثم قال وهذا جامع مانع لا يرد عليه شيء من الاعتراضات المذكورة، ومن البعيد ما ذكر فى بعض الشروح أن هذا إشارة إلى تعريف آخر وهو ما به ثبوت الحكم فى الفرع ثم جواب عما أورد عليه من استلزامه الدور.

الجيزاوى

قوله: (الذى هو سواء اعتبر... إلخ) تحريف وصوابه الذى هو مساواة من وجهين سواء اعتبر.. إلخ.

قوله: (ولو سلم فالنسبة الحكمية) أى لو سلم أنه ليس المراد الحكم الشرعى فهو النسبة الحكمية.

قوله: (الكلب نجس فلا يصح بيعه كالخنزير) فنجس فيه حكم شرعى وجودى وقع جامعًا وقوله والنجس المغسول بالخل ليس بطاهر فلا تصح الصلاة فيه فقوله ليس بطاهر حكم شرعى عدمى وقع جامعًا.

قوله: (أما إذا تعلق بالحمل على ما هو الحق فلا) رده فى شرح التحرير حيث

قال وفيه نظر بل إنما يكون فيه الإشعار المذكور على هذا التقدير لو قال فى إثبات حكم أحدهما للآخر أو نفيه عنه ثم قال وقال أى القاضى فى إثبات حكم لهما أى المعلومين أو نفيه عنهما ليتناول القياس فى الحكم الوجودى نحو أن يقال فى القتل بالمثقل قتل عمد عدوان فيجب القصاص كما فى القتل بالمحدد وفى الحكم العدمى نحو أن يقال فى القتل بالمثقل أيضًا قتل تمكن فيه الشبهة فلا يجب فيه القصاص كالقتل بالعصى الصغيرة ثم ذكر أن الشيخ تقى الدين السبكى اعترض قوله فى التعريف أو نفيه بأنه حشو لأن الإلحاق فى النفى إنما هو فى الحكم بالعدم لا فى نفس العدم والحكم بالعدم ثبوتى لا عدمى كالحكم بالوجودى ألا ترى أنا نقول الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين وهو ثبوتى وإن كان منه عدم التحريم وعدم الحل والعدم إنما هو فى المحكوم به أو فى نفس العبارة كقولنا: لا يحرم ومعناه يحل فإن قلت عدم الحرمة أعم من الحل قلت: نعم ولكن عدم الحرمة الذى لا حل معه هو العدم العقلى وذلك لا يثبت بالقياس ولا يقاس عليه شرعًا وعدم الحرمة المسند إلى الشرع هو الحل بعينه. اهـ.

قوله: (إذ لو أريد ثبوت الحكم) أى لو أريد بإثبات الحكم ثبوت الحكم فى الفرع.

قوله: (وليس بمستقيم) أى لأن التسوية إنما هى فى ثبوت حكم الأصل لا فى ثبوت حكم الفرع.

قوله: (على أمثال هذه التعبيرات فمن وقف... إلخ) لعله تحريف وأصله ممن وقف يعنى أنه لولا الثقة من حال الشارح لا أتبع هذه التعبيرات الواقعة ممن قرأ الكتاب على الشارح... إلخ.

قوله: (إن هذا إشارة) أى قول المصنف وقولهم ثبوت حكم الفرع فرع القياس فتعريفه به دور إشارة إلى تعريف آخر وقوله ثم جواب عما أورد عليه أى بقوله أجيب بأن المحدود... إلخ.

وقال: (وأركانه: الأصل والفرع وحكم الأصل والوصف الجامع الأصل الأكثر محل الحكم المشبه به وقيل دليله وقيل حكمه والفرع المحل المشبه، وقيل حكمه والأصل ما يبتنى عليه غيره فلا بعد فى الجميع ولذلك كان الجامع فرعًا للأصل أصلاً للفرع).

أقول: أركان الشىء أجزاؤه فى الوجود التى لا يحصل إلا بحصولها، داخلة فى حقيقته محققة لهويته.

وأركان القياس أربعة: الأصل، والفرع، وحكم الأصل، والوصف الجامع.

وأما حكم الفرع فثمرة القياس فيتأخر عنه فلا يكون ركنًا له.

أما الأصل فهو المحل المشبه به الذى يثبت فيه الحكم، وقيل: حكمه، وقيل: دليله.

فإذا قلنا النبيذ مسكر فيحرم قياسًا على الخمر بدليل قوله: حرمت الخمر، فالأصل هو الخمر، لأنه المشبه به أو الحرمة لأنها حكمه، أو قوله: حرمت الخمر لأنه دليله.

وأما الفرع فقيل على الأول أن محل الحكم المشبه، وعلى الثانى أنه حكمه، ولم يقل أحد أنه دليله وكيف يقال ودليله القياس.

وتحقيقه أن الأصل ما يبتنى عليه الشىء فلا بعد فى الكل لأن الحكم فى الفرع يبتنى على الحكم فى الأصل وهو على مأخذه ومحله، فالكل مما يبتنى عليه الحكم فى الفرع ابتداء أو بواسطة فلا بعد فى التسمية ولذلك قال بعض العلماء وهو الصحيح الجامع أصل للحكم فى الفرع والحكم فرع له إذ يعلم ثبوته بثبوته وفى الأصل بالعكس فإن الحكم أصل للجامع والجامع فرع له إذ يستنبط منه بعد العلم بثبوته، وأما فى الفرع فالحكم هو المبتنى، والمحل يسمى بها مجازًا، واعلم أن الاصطلاح المتعارف بين الفقهاء أن الأصل والفرع هما المحلان ونحن على هذا الاصطلاح نستمر.

التفتازانى

قوله: (التى لا يحصل إلا بحصولها) تفسير للأجزاء وتمييز لها عن العوارض وقوله داخلة فى حقيقته أى بالنظر إلى الوجود العقلى محققة لهويته أى بالنظر إلى الوجود الخارجى وهذا تأكيد لما ذكر وتوضيح.

قوله: (وأركان القياس أربعة) لأنها المأخوذة فى حقيقته حيث يفسر بمساواة فرع الأصل فى علة حكمه، وهذا كما يقال أركان التشبيه أربعة: المشبه، والمشبه به، ووجه الشبه، والأداة.

قوله: (وهو الصحيح) لأن فى ذلك حقيقة الابتناء وفيما عداه لا بد من تجوز وملاحظة واسطة تظهر بالتأمل.

قوله: (إذ يستنبط) أى الجامع منه أى من الحكم فى الأصل يعنى بالنظر إلى الأعم الأغلب وإلا فقد تكون العلة منصوصة.

قال: (ومن شروط حكم الأصل أن يكون شرعيًا).

أقول: إن للقياس شروطًا كل عدة منها يتعلق بركن من أركانه فمن شروط حكم الأصل أن يكون حكمًا شرعيًا، فلو كان حسيًا أو عقليًا لم يجز لأن المطلوب إثبات حكم شرعى للمساواة فى علته ولا يتصور إلا بذلك، فلو قال شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الإسكار أو كما يسمى خمرًا كان باطلاً من القول خارجًا عن الانتظام، وهذا مبنى على أن القياس لا يجرى فى اللغة وقد مر ولا فى العقليات من الصفات والأفعال وهو الصحيح عنده وفائدته تظهر فيما إذا قاس النفى فإذا لم يكن المقتضى ثابتًا فى الأصل كان نفيًا أصليًا، والنفى الأصلى لا يقاس عليه النفى الطارئ وهو حكم شرعى ولا الأصلى لثبوته بدون القياس وبلا جامع، وقد يذكر فى كثير من المسائل، ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقتضى فى الأصل وما ذلك إلا ليكون النفى حكمًا شرعيًا.

التفتازانى

قوله: (فلو كان حسيًا أو عقليًا) الأنسب بما ذكر من البيان والمثال أن يقول فلو كان لغويًا أو عقليًا وهو الموافق لكلام الآمدى والشارحين.

قوله: (وهذا مبنى) أى انحصار المطلوب من القياس فى إثبات حكم شرعى حتى يلزم كون الأصل حكمًا شرعيًا مبنى على أن القياس لا يجرى فى القضايا اللغوية والعقلية وإلا فالمطلوب لا يلزم أن يكون إثبات حكم شرعى بل لغوى أو عقلى فلا يشترط كون حكم الأصل حكمًا شرعيًا وفى هذا دفع لما يتوهم من أن قياس إيجاب الحد على إيجاب السكر أو التسمية بالخمر إنما كان باطلاً خارجًا عن الانتظام من جهة أن الفرع قد أخذ حكمًا شرعيًا حتى لو أخذ عقليًا أو لغويًا كالأصل لصح وانتظم.

قوله: (من الصفات) كما يقاس الغائب على الشاهد فى كونه عالمًا بعلم من صفة قائمة والأفعال كما يقاس الشاهد على الغائب فى كون فعله باختياره.

قوله: (وهو الصحيح عنده) أى عند المصنِّف خلافًا لبعض أئمة اللغة حيث يجرونه فى اللغات وأكثر المتكلمين حيث يجرونه فى العقليات.

الجيزاوى

الشارح: (فلو قال شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الإسكار) أى أن النبيذ

من حيث إيجابه الحد مقيس على النبيذ من حيث كونه موجبًا للإسكار أى والجامع أنه شراب مشتد.

الشارح: (وهذا مبنى على أن القياس لا يجرى فى اللغة) قد فهم من قول المصنف أو كان يسمى خمراً أنه قياس فى اللغة إن قلنا بصحة القياس المذكور مع أنه إنما يفيد جواز كون الحكم حسيًا أى إطلاق الخمر حسى لأنه يحس بحاسة السمع وقياس النبيذ فى إيجاب الحد عليه فى إطلاق الخمر عليه ليس فى شىء من القياس فى اللغة.

الشارح: (ولا فى العقليات من الصفات وهو الصحيح عنده) أى خلافًا للمتكلمين حيث جوزوها فيها إذا تحقق جامع عقلى من علة أو حد أو شرط أو دليل قال فى التحرير: وإنما لم يجز على الصحيح لعدم إمكان إثبات المناط وقوله وقد ذكر فى كثير من الأمثلة أى ذكر أن النفى أصلى فلا يقاس عليه.

قوله: (الأنسب بما ذكر... إلخ) قد عرفت ما فيه.

قوله: (بل لغوى أو عقلى) أى بل يكون إثبات حكم لغوى أو عقلى كما يكون إثبات حكم شرعى.

قوله: (وفى هذا دفع... إلخ) أى فى قول الشارح وهذا مبنى على أن القياس لا يجرى فى اللغة دفع. . .إلخ، ووجه الدفع أن عدم الانتظار وكونه باطلاً من جهة أنه لا قياس فى اللغة والعقليات لا من جهة أن الحكم فى المقيس شرعى وفى المقيس عليه لغوى أو عقلى.

قوله: (فى كونه عالمًا بعلم من صفة قائمة به) أى أن الحكم الذى اقتضاه قياس الغائب على الشاهد فى أن كلا عالم هو أنه عالم بعلم هو صفة قائمة به.

قال: (وأن لا يكون منسوخًا لزوال اعتبار الجامع).

أقول: ومن شروط حكم الأصل أن لا يكون منسوخًا لأنه إنما تعدى باعتبار الشارع الوصف الجامع فى الأصل حيث أثبت الحكم به ولما زال الحكم مع ثبوت الوصف علم أنه لم يبق معتبرًا فى نظره فلا يتعدى الحكم به إذ لم يبق الاستلزام الذى كان دليلاً للثبوت وقد تقدَّم.

التفتازانى

قوله: (وقد تقدَّم) فى بحث النسخ أنه إذا نسخ حكم الأصل لا ينفى معه حكم الفرع.

قال: (وأن لا يكون فرعًا خلافًا للحنابلة والبصرى، لنا إن اتحدت فذكر الوسط ضائع كالشافعية فى السفرجل مطعوم فيكون ربويًا كالتفاح ثم يقيس التفاح على البر وإن لم يتحد فسد لأن الأولى لم يثبت اعتبارها، والثانية ليست فى الفرع، كقوله فى الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن والرتق، ثم يقيس القرن على الجب لفوات الاستمتاع).

أقول: من شروط حكم الأصل أن لا يكون فرعًا، أى: مثبتًا بالقياس بل بإجماع أو نص وجوزه الحنابلة والبصرى، لنا أن العلة إما أن تتحد فى القياسين أو لا تتحد، فإن اتحدت العلة فى القياسين فذكر الوسط أعنى ما هو أصل فى قياس وفرع فى آخر ضائع لإمكان طرحه من الوسط وقياس أحد الطرفين على الآخر.

مثاله: أن تقول الشافعية فى السفرجل أنه مطعوم فيكون ربويًا كالتفاح فيمنع الخصم كون التفاح ربويًا فيقول لأنه مطعوم كالبر، فإنه كان يمكنه أن يقول فى السفرجل لأنه مطعوم كالبر من غير التعرض للتفاح فكان ذكر التفاح عديم الفائدة، وإن لم تتحد العلة فى القياسين فإنه قد صرح باعتبار العلة المذكورة.

ثانيًا: فى إثبات حكم الأصل وأنها ليست ثابتة فى الفرع والمذكورة أولاً وإن ثبتت فى الفرع فإنها غير معتبرة فلا مساواة بينهما فى العلة المعتبرة فلا تعدية.

مثاله: قول المستدل فى الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن والرتق فيمنع الخصم أن البيع يفسخ بالرتق والقرن فيقول لأنه مفوت للاستمتاع كالجب، ففوات الاستمتاع هو الذى ثبت لأجله الحكم فى الرتق والقرن وأنه غير موجود فى الجذام والثابت فى الجذام وهو كونه عيبًا يفسخ به البيع لم يثبت اعتباره.

مثال آخر جامع للصورتين: أن يقول فى الوضوء: عبادة، فيشترط فيه النية كالتيمم، ثم يقول لأنه عبادة كالصلاة فتتحد العلة أو يقول أولاً طهارة كالتيمم ثم يقول إنه عبادة كالصلاة فلا تتحد.

قالوا: لا يجب أن يثبت فى الفرع بما يثبت به فى الأصل كالإجماع والنص فجاز أن يثبت فى الأصل بعلة وفى الفرع بأخرى.

الجواب: الفرق بما ذكرنا.

التفتازانى

قوله: (فإنه قد صرح) لا خفاء فى أن ههنا قياسين:

أحدهما: لإثبات المطلوب والآخر لإثبات أصله، فهذا فرع مطلق كالجذام وأصل مطلق كالجب وأصل من وجه وفرع من وجه كالقرن وعلة لإثبات الحكم فى الفرع المطلق كعيب يفسخ به البيع وعلة لإثبات حكم ما هو أصل من وجه فرع من وجه كفوات الاستمتاع وإليها الإشارة بالعلة المذكورة.

ثانيًا: فى إثبات حكم الأصل يعنى الأصل الذى هو فرع من وجه، وقوله وأنها ليست ثابتة فى الفرع، يعنى: الفرع المطلق فإن الجذام لا يمنع الاستمتاع، وقوله المذكورة أولاً، يعنى: علة إثبات حكم الفرع المطلق ككونه عيبًا يفسخ به البيع، فإنه وإن ثبت فى الجذام لكن لم يثبت اعتباره فى حكم أصله الذى هو القرن والرتق فإن جواز فسخ النكاح بهما لم يعلل بكونهما من العيوب التى يفسخ بها البيع بل بفوت الاستمتاع فلا مساواة بين الفرع الذى هو الجذام والأصل الذى هو القرن والرتق فى العلة المعتبرة التى هى فوات الاستمتاع، ولا يخفى على المتأمل أن قوله فيمنع الخصم أن البيع يفسخ بالقرن من سهو القلم والصواب أن النكاح لأنه الحكم فى الأصل وأما منع فسخ البيع فإنما هو منع لوجود الوصف فى الأصل.

قوله: (جامع للصورتين) يعنى صورة إيجاد العلة فى القياسين كقياس الوضوء على التيمم والتيمم على الصلاة بجامع العبادة فيهما وعدم إيجادها كقياس الوضوء على التيمم بجامع الطهارة وكقياس التيمم على الصلاة بجامع العبادة.

قوله: (قالوا لا يجب) ظاهر سوق الكلام أنه دليل للحنابلة والبصرى لكنه فى التحقيق اعتراض منهم على دليلنا المذكور فى صورة عدم إيجاد العلة حاصله منع لزوم المساواة فى العلة بل يجوز أن يثبت الحكم فى الفرع بعلة وفى الأصل بعلة أخرى، كما يجوز أن يعلم ثبوته فى الفرع بدليل هو القياس وفى الأصل بدليل آخر هو نص أو إجماع والجواب الفرق بين العلة والدليل بأنه يلزم من عدم المساواة فى العلة امتناع التعدية، وانتفاء القياس لأن ذلك حقيقته بخلاف اختلاف الدليلين فإنه لا محذور.

قال: (فإن كان فرعًا يخالفه المستدل كقول الحنفى فى الصوم بنية النفل أتى بما أمر به فيصح كفريضة الحج ففاسد لأنه يتضمن اعترافه بالخطأ فى الأصل).

أقول: ما ذكرناه كان فرعًا يوافقه المستدل ويخالفه المعترض وأما إذا كان فرعًا يخالفه المستدل ويوافقه المعترض، فمثاله قول الحنفى فى الصوم بنية النفل أتى بما أمر به فيصح كفريضة الحج وهو لا يقول بصحة فريضة الحج بنية النفل بل خصمه هو القائل به، وهذا قياس فاسد لأنه اعترف ضمنًا بخطئه فى الأصل وهو إثبات الصحة فى فريضة الحج والاعتراف ببطلان إحدى مقدمات دليله، اعتراف ببطلان دليله، ولا يسمع من المدعى ما هو معترف ببطلانه ولا يمكن من دعواه، مثال آخر أن يقول الشافعى فى قتل المسلم بالذمى تمكنت فيه الشبهة فلا يوجب القصاص كالمثقل فإنه فرع يخالفه المستدل وهو على مذهب المعترض وفرع من فروعه، فلا يمكن المستدل من تقرير مذهبه به، مع اعترافه ببطلانه فإن قبل فذلك يصلح إلزامًا للخصم إذ لو التزمه لزم المقصود وإلا كان مناقضًا فى مذهبه لعمله بالعلة فى موضع دون موضع.

والجواب: أن الإلزام مندفع بوجهين: أحدهما: أن يقول العلة فى الأصل عندى غير ذلك ولا يجب ذكرى لها، وثانيهما: أن يقول يلزم منه إما خطئى فى الأصل أو فى الفرع ولا يلزم منه الخطأ فى الفرع معينًا وهو مطلوبك، وربما اعترف بخطئى فى الأصل ولا يضرنى ذلك فى الفرع.

التفتازانى

قوله: (ما ذكرناه كان فرعًا) ظاهر هذا الكلام أن أصل القياس إن كان فرعًا يوافقه المستدل ويخالفه المعترض كربوية التفاح وكون القرن مما يفسخ به النكاح فهذا هو محل الخلاف بيننا وبين الحنابلة وأما إذا كان بالعكس أى يخالفه المستدل ويوافقه المعترض كصحة فرض الحج بنية النفل وعدم القصاص فى القتل بالمثقل فباطل بلا خلاف وهو نقيض صحة فرضية الحج بنية النفل مما ثبت بالقياس وكذا عدم وجوب القصاص بالقتل بالمثقل وفى الشرح إشارة إلى أن معنى الفرعية فى ذلك أنه فرع من فروع المذهب وقيل لأن كلاً منهما حكم مختلف فيه فلا بد أن يستند إلى أصل وقيل لأنه ليس بمنصوص عليه ولا مجمع عليه وأنت خبير بأنه حينئذٍ لا يكون مما نحن فيه وكلام الآمدى لا يقتضى ذلك لأنه قال هذا إذا كان

حكم الأصل مقولاً به من جهة المستدل فكما فى المثال المذكور فلا يصح.

قوله: (وإلا كان مناقضًا) حيث جعل الوصف علة وليس بعلة.

قوله: (أن يقول) المناسب بقوله أحدهما ثانيهما لكنه وقع فى النسخ هكذا.

الجيزاوى

قوله: (وهو نقيض صحة فرضية الحج) تحريف وصوابه وهو يقتضى أن صحة فرضية... إلخ.

قوله: (وأنت خبير... إلخ) يظهر أنه راجع لما فى الشارح والقولين المذكورين فى المحشى وإنما لم يكن مما نحن فيه لأن ما نحن فيه هو أن لا يكون حكم الأصل فرعًا يعنى فى قياس آخر.

قوله: (لأنه قال هذا... إلخ) أى فلم يجعل ذلك فى خصوص فرع القياس وقوله فكما فى المثال المذكور تحريف وحقه فأما إذا كان غير مقول به من جهة المستدل كما فى المثال المذكور... إلخ.

قوله: (المناسب لقوله أحدهما ثانيهما) لعل النسخة التى وقعت له نصها هكذا أحدهما... إلخ.

قال: (ومنها أن لا يكون معدولاً به عن سنن القياس كشهادة خزيمة وأعداد الركعات ومقادير الحدود والكفارات ومنه ما لا نظير له كان له معنى ظاهر كترخص المسافر أو غير ظاهر كالقسامة).

أقول: شرط القياس وجود مثل علة الحكم فى غير محله، فإذا علم انتفاء ذلك قيل إنه معدول به عن سنن القياس أى طريقه والباء للتعدية أى جعل عادلاً ومتجاوزًا عنه فلم يبق على منهاج القياس فلا يقاس عليه، فمنه ما لا يعقل معناه وينقسم إلى قسمين:

قسم أخرج عن قاعدة مقررة كشهادة خزيمة، قال عليه الصلاة والسلام: «من شهد له خزيمة فهو حسبه»(*)، فلا يثبت ذلك الحكم لغيره وإن كان أعلى منه رتبة فى المعنى المناسب لذلك من التدين والصدق كالصديق، فإنه علم ضرورة أن القاعدة مقررة شرعًا لم يخرج منها إلا هذا الفرد كالمستثنى منها وثبوت حكم خلافه فى جميع ما عداه شرعًا مقطوع به.

وقسم لم يخرج عن قاعدة كأعداد الركعات وكمقادير الحدود وخصوصية سائر الكفارات، ومنه ما لا نظير له وهو أيضًا قسمان:

قسم له معنى ظاهر كترخص المسافر إذ علته السفر وهو معنى مناسب للرخصة لما فيه من المشقة، لكن هذا الوصف لم يوجد فى موضع آخر.

وقسم ليس له معنى ظاهر كالقسامة، وهى تحليف مدعى القتل مع اللوث خمسين قسمًا ومعناه التغليظ فى حقن الدماء وإلا لم يتعذر للأعداء القتل بغير مشهد الشاهدين، ولا للأشرار الذين لا يزعهم وازع لتقوى الحلف عليه حلفة واحدة فروعى فيه المصلحتان ولا نظير له.

التفتازانى

قوله: (فى غير محله) أى محل الحكم وهذا أيضًا من شروط الأصل لأن حاصله أن يكون حكم الأصل بحيث يوجد مثل علته فى أصل آخر غير محل الحكم وليس المراد أنه يجب أن يوجد فى محل آخر هو الفرع لأن هذا معلوم من

(*) أخرجه الحاكم فى المستدرك (٢/ ٢٢) (ح ٢١٨٨)، والبيهقى فى الكبرى (١٠/ ١٤٦)، وابن أبى عاصم فى الآحاد والمثانى (٤/ ١١٥) (ح ٢٠٨٤)، والطبرانى فى الكبير (٤/ ٨٧) (ح ٣٧٣٠).

كون العلة وصفًا مشتركًا ويحتمل أن يكون ضمير محله للقياس والحاصل واحد.

قوله: (وكمقادير الحدود وخصوصية سائر الكفارات) فتدبر بذلك لما سيجىء من جريان القياس فى نفس الحدود والكفارات.

قوله: (لكن هذا الوصف) وهو المعنى المقتضى للرخصة لما فيه من المشقة لم يوجد فى موضع آخر مما يشتمل على مشقة وإن كانت فوق مشقة السفر من مزاولة الأعمال الشاقة.

قوله: (فروعى فيه المصلحتان) أى دفع مفسدة القتل للأعداء من غير حضور شاهد لشرعية التحليف ودفع مفسدة الدعاوى الباطلة للأشرار لشرعية العدد الكثير وإن لم تعلم حكمة الخمسين بالتعيين.

قوله: (ولا نظير له) أى لا يوجد مثل ذلك فى أصل آخر.

الجيزاوى

المصنف: (أن لا يكون معدولاً به عن سنن القياس) سنن القياس أن يعقل معنى حكم الأصل ويوجد فى غيره أى يكون له علة توجبه وتكون موجودة فى غير ذلك الأصل من أصل آخر فما لم يعقل معناه كأعداد الركعات فى الصلوات المكتوبات والمندوبات ومقادير الزكاة والحدود والكفارات أو عقل معناه ولم يتعد كشهادة خزيمة فلا يقاس عليه وقصته كما روى الطبرانى وابن خزيمة بسند رجاله موثقون عن عمارة بن خزيمة بن ثابت عن أبيه أن رسول الله ﷺ اشترى فرسًا من سواد ابن الحارث المحاربى فجحده فشهد له خزيمة بن ثابت فقال له رسول الله ﷺ: ما حملك على هذا ولم تكن حاضرًا معنا فقال صدقتك بما جئت به وعلمت أنك لا تقول إلا حقًا فقال النبى ﷺ من شهد له أو شهد عليه خزيمة فحسبه كذا فى شرح التحرير والذى فى شرح مسلم الثبوت أن القصة أن النبى ﷺ اشترى ناقة من أعرابى وأوفاه ثمنها ثم جحد الأعرابى استيفاءه وجعل يقول هلم شهيدًا فقال عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والتسليم: من يشهد لى؟ فقال خزيمة بن ثابت: أنا أشهد لك يا رسول الله أنك أديت الأعرابى ثمن الناقة؛ فقال عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام: كيف تشهد لى ولم تحضرنى؟ فقال: أنا أصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء أفلا أصدقك فيما تخبر به من أداء ثمن الناقة؛ فقال رسول الله ﷺ: من شهد له خزيمة فهو حسبه ثم قال فى مسلم

الثبوت وأنت تعلم أن الاكتفاء به معقول فى الشهادة لكمال التدين وكذا الإخراج من قاعدة عامة من اشتراط العدد مطلقًا للاختصاص بالفهم للأمور على ما هى عليه فليس مما لا يعقل كما فى شرح مختصر ابن الحاجب.

المصنف: (**كالقسامة**) أى فإن توجيه اليمين ابتداء على المدعى للقتل وتعددها لا نظير له.

قوله: (**وهو المعنى المقتضى للرخصة**) هو السفر وقوله لم يوجد فى موضع آخر أى حتى يترتب عليه الترخيص بالإفطار فى صوم الفرض يعنى أن السفر جعل مقتضيًا للترخيص من حيث إن فيه مشقة وليس كل ما اشتمل على المشقة يكون مقتضيًا للترخص بالإفطار بل الشارع إنما رخص فى السفر والمشقة من غيره ليست مشقة سفر فلم يوجد الحكم فى غيره.

قال: (ومنها أن لا يكون ذا قياس مركب وهو أن يستغنى بموافقة الخصم فى الأصل مع منعه علة الأصل أو منعه وجودها فى الأصل، فالأول مركب الأصل مثل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب، فيقول الحنفى العلة جهالة المستحق من السيد والورثة فإن صحت بطل الإلحاق وإن بطلت منع حكم الأصل فما ينفك عن عدم العلة فى الفرع أو منع الأصل الثانى مركب الوصف مثل تعليق الطلاق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال زينب التى أتزوجها طالق، فيقول الحنفى العلة عندى مفقودة فى الأصل فإن صح بطل الإلحاق وإلا منع حكم الأصل فما ينفك عن منع الأصل أو عدم العلة فى الأصل فلو سلم أنها العلة وأنها موجودة أو أثبت أنها موجودة، انتهض الدليل عليه لاعترافه كما لو كان مجتهدًا).

أقول: ومن شروط حكم الأصل أن لا يكون فيه قياس مركب وهو أن يستغنى عن إثبات حكم الأصل بالدليل بموافقة الخصم له فيه مع أن الخصم يكون مانعًا لكون الحكم فيه معللاً بعلة المستدل ولذلك إما بمنعه لعليتها أو لوجودها فيه والأول يسمى مركب الأصل، والثانى مركب الوصف، قال فى المنتهى وسمى مركبًا لاختلافهما فى تركيب الحكم فالمستدل يركب العلة على الحكم والخصم بخلافه والظاهر أنه إنما يسمى مركبًا لإثباتهما الحكم كل بقياس فقد اجتمع قياسهما ثم إن الأول اتفقا فيه على الحكم وهو الأصل باصطلاح دون الوصف الذى يعلل به المستدل فسمى مركب الأصل والثانى اتفقا فيه على الوصف الذى يعلل به المستدل فسمى مركب الوصف تمييزًا له عن صاحبه، بأدنى مناسبة.

مثال الأول: وهو مركب الأصل أن يقول الشافعية فى مسألة العبد هل يقتل به الحر عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فإنه محل الاتفاق فيقول الحنفى العلة عندى فى عدم قتله بالمكاتب ليس هو كونه عبدًا بل جهالة المستحق للقصاص من السيد والورثة لاحتمال أن يبقى عبدًا بعجزه عن أداء النجوم فيستحقه السيد وأن يصير حرًا بأدائها فيستحقه الورثة وجهالة المستحق لم تثبت فى العبد فإن صحت هذه العلة بطل إلحاق العبد به فى الحكم لعدم مشاركته له فى العلة وإن بطلت فيمنع حكم الأصل ويقول يقتل الحر بالمكاتب لعدم المانع، وحاصله أن الخصم فى هذه الصورة لا ينفك عن عدم العلة فى الفرع كما لو كانت هى الجهالة أو منع الحكم فى الأصل كما لو كانت كونه عبدًا وعلى التقديرين فلا يتم القياس.

مثال الثاني: وهو مركب الوصف أن يقال فى مسألة تعليق الطلاق قبل النكاح تعليق للطلاق فلا يصح كما لو قال زينب التى أتزوجها طالق فيقول الحنفى العلة وهى كونه تعليقًا مفقودة فى الأصل وإن قوله زينب التى أتزوجها طالق تنجيز لا تعليق فإن صح هذا بطل إلحاق التعليق به لعدم الجامع وإلا منع حكم الأصل وهو عدم الوقوع فى قوله زينب التى أتزوجها طالق لأنى إنما منعت الوقوع لأنه تنجيز فلو كان تعليقًا لقلت به وحاصله أن الخصم فى هذه الصورة لا ينفك عن منع علة الأصل كما لو لم يكن التعليق ثابتًا فيه أو منع حكم الأصل كما إذا كان ثابتًا وعلى التقديرين لا يتم القياس قوله فلو سلم أنها العلة اعلم أن كل موضع يستدل فيه الخصم باتفاق الطرفين يتأتى فيه دعوى أنه ذو قياس مركب فإن الخصم لا يعجز عن إظهار قيد يختص بالأصل، يدعى أن ذلك هو العلة عنده ولا سبيل إلى دفعه بالدليل على أن علتك هى العلة عنده بل لو قال علتى غير ذلك ولم يعينه يسمع منه فإذا طريق ثبوت ذلك هو تسليمه واعترافه فإذا اعترف فإن سلم أنها موجودة فذاك، وإلا فللمستدل أن يثبت وجودها فى الأصل بدليل من عقل أو حس أو شرع، وعلى التقديرين ينتهض الدليل عليه لأنه معترف بصحة الموجب وبثبوته أو وقد ثبت بالدليل فلزمه القول بموجبه كما لو كان مجتهدًا وظن ذلك فإنه لا يسعه المخالفة والمناظر تلو الناظر إذ غرضه إظهار ما يحصل به الظن ليوافقه صاحبه عليه فيبعد ترك ما ظن بتضافرهما.

التفتازانى

قوله: (وهو) أى القياس المركب بل اشتمال حكم الأصل عليه أن يستغنى المستدل عن إثبات حكم الأصل بالدليل استغناء بموافقة الخصم له أى للمستدل فيه أى فى حكم الأصل مع منع الخصم بعلته علة المستدل أو لوجودها فى الأصل، قال الآمدى القياس المركب هو أن يكون الحكم فى الأصل غير منصوص عليه ولا مجمع عليه بين الأمة وهو إما مركب الأصل وهو أن يعتبر المستدل علة فى الأصل فيعين المعترض علة أخرى ويزعم أنها العلة فى حكم الأصل وإنما سمى مركبًا لاختلاف الخصمين فى تركيب الحكم على العلة فى الأصل فإن المستدل يزعم أن العلة مستنبطة من حكم الأصل وهى فرع له والمعترض يزعم أن الحكم فى الأصل فرع على العلة ولا طريق إلى إثباته سواها ولذلك يمنع ثبوت الحكم عند انتفائها

وإنما سمى مركب الأصل لأنه يظن فى علة حكم الأصل وأما مركب الوصف وهو ما وقع الاختلاف فى وصف المستدل فهل له وجود فى الأصل أم لا، وسمى بذلك لأنه خلاف فى نفس الوصف الجامع وزعم بعضهم أنه إنما سمى قياسًا مركب لاختلاف الخصمين فى علة الحكم وليس بحق وإلا لكان كل قياس اختلف فى علة أصله وإن كان منصوصًا أو مجمعًا عليه قياسًا مركبًا هذا كلام الآمدى وبه يظهر كلام المنتهى وذهب الشارح المحقق إلى أنه سمى مركبًا لإثبات المستدل والخصم كل منهما الحكم بقياس آخر فقد اجتمع قياسهما وهو معنى تركيب القياس وذلك أنهما اتفقا على أن الحر لا يقتل بالمكاتب وإنما اختلفا فى أن العلة هى كونه عبدًا أو جهالة المستحق، وكذا اتفقا على عدم الصحة فى زينب التى أتزوجها طالق وإنما اختلفا فى أن العلة كونه متعلقًا أو تنجيزًا، وفى بعض الشروح إنما سمى بذلك لأن الأصل فيه وصفان يصلح كل منهما أن يكون علة ولا يخفى ما فيه.

قوله: (بأدنى مناسبة) يعنى أنهما اتفقا على علية الوصف حتى لو تحقق القياس وثبت اشتراك الأصل والفرع فى العلة كان مركب الوصف وإن كان فى الظاهر اتفاقًا فى مجرد حكم الأصل دون الوصف وهذا القدر كاف فى التميز.

قوله: (وحاصله) يشير أن ضمير ينفك فى الصورتين للخصم والشارحون على أنه فى الأولى للقياس الأول، وفى الثانية للثانى، ولا خفاء فى أن منع الأصل أوفق بما ذكروه وعدم العلة بما ذكروه، فإن قيل قد سبق أن الخصم فى مركب الأصل يمنع العلية وفى مركب الوصف يمنع وجود العلة فى الأصل فكيف يصح أنه فى الأول لا ينفك عن عدم العلة فى الفرع أو منع الحكم فى الأصل، وفى الثانى عن منع علة الأصل أو حكمه قلنا عدم العلة فى الفرع نتيجة منع علة المستدل ودعوى علية وصف آخر لا يوجد فى الفرع ومنع حكم الأصل نتيجة بطلان علية ذلك الوصف على سبيل الفرض والتقدير بناء على أنه المانع وكذا منع علة الأصل هو بعينه منع وجود العلة فى الأصل ومنع حكم الأصل هو نتيجة تسليم العلة فى الأصل على سبيل الفرض والتقدير فليتأمل حتى لا يتوهم أن منع حكم الأصل نتيجة منع وجود العلة ولازمه على ما سبق إلى بعض الأوهام ألا ترى أنه منع أولاً كون زينب التى أتزوجها طالق تعليقًا ثم قال لو ثبت كونه تعليقًا

فلا نسلم صحته الذى هو الحكم فجعل منع الحكم متفرعًا على ثبوت العلة وفى شرح العلامة وبه يشعر كلام الآمدى أن منع حكم الأصل فى الصورتين إنما يصح إذا كان الخصم مجتهدًا إذ ليس للمقلد مخالفة أمامه، وقد استبعد فى بعض الشروح ما سلكه المصنِّفُ فى مركب الوصف من منع وجود علة الفرع فى الأصل والمعهود فى دأب الفروق والأقيسة عكس ذلك.

قوله: (يدعى أن ذلك) أى القيد هو العلة إما بالاستقلال أو بالانضمام عند الخصم.

قوله: (فإن سلم) أى الخصم أنها أى العلة عنده موجودة فى الأصل فقد تم المطلوب وإن لم يسلم فللمستدل إثبات وجودها فى الأصل بدليله كما ثبت فى المثال المذكور أن قولنا زينب التى أتزوجها طالق بمنزلة إن تزوجت زينب فهى طالق بشهادة الاستعمال أو إطباق أئمة العربية، وبهذا يظهر أنه لو قال من عقل أو حس أو شرع أو غيرها لكان أحسن.

قوله: (أو وقد ثبت) عطف على قوله وثبوته على معين أو معرف بصحة الموجب وقد ثبت بالدليل وإن لم يعترف بثبوته.

قوله: (والمناظر تلو الناظر) يعنى قد اعتبر فى المناظرة أن يكون الغرض إظهار الصواب كما أن غرض الناظر ظهور الصواب بحسب ظنه.

قوله: (بتضافرهما) أى تعاونهما وقد وقع فى بعض النسخ بالظاء وهو غلط كما سبق.

الجيزاوى

المصنف: (أن لا يكون ذا قياسين) أى أن لا يكون حكم الأصل مختلف العلة عند المستدل والمعترض حتى يترتب على ذلك الاختلاف أن يكون حكم الأصل ثابتًا بقياس عند المستدل وثابتًا بقياس آخر عند المعترض فيتمكن الخصم من منع العلة فى الفرع الذى يريد المستدل إثباته بالقياس على حكم الأصل الذى ثبت باتفاقهما والذى فى الأبهرى أن معنى كونه ذا قياسين أن يكون حكم الأصل أصلاً فى قياسين لاختلاف علته فباعتبار كل علة يقاس عليه فإن وجد الجامع فى كليهما كان كل منهما صحيحًا وإلا فما وجد فيه صح وما لا فلا ورد كون المراد به أن يكون ثابتًا بقياسين نظرًا لاختلاف العلتين لأن ذلك عبارة عن كونه فرعًا لأصل

آخر وقد تقدم وأيضًا فإن فرض المسألة أن حكم الأصل متفق عليه والمستدل مستغن عن إثباته بالدليل بموافقة الخصم وفيه أنه ليس المراد إثبات حكم الأصل بقياس بل معناه أنه عند اختلاف العلة لو تعرض لإثباته لكان بقياسين.

المصنف: (على منعه) أى منع الخصم.

المصنف: (فلا يقتل به الحر كالمكاتب) أى الذى ترك ما يفى بنجوم كتابته وله وارث غير السيد وقوله مثل تعليق الطلاق فلا يصح أى يلغو.

الشارح: (كما لو كان مجتهداً) أى مثال لزوم المعترض القول بموجب الدليل ما إذا كان المعترض مجتهداً فإنه إذا ظن وجود العلة فى الأصل بالدليل الذى أورده المستدل لزمه القول بموجب ذلك لأن ظنه مناط حكمه الشرعى بخلاف المقلد فإنه لا يلزمه القول بموجب الدليل إذا ظن ذلك إذ لا اعتداد بظنه فى درك الأحكام الشرعية ولا يجوز له مخالفة المجتهد بظن بطلان دليله وقوله والمناظر تلو الناظر جملة تذيلية بمنزلة دليل على أنه يلزم المعترض القول بموجب الدليل فإذا ظن أحد المتناظرين وهو مجتهد الصواب وجب عليه القول به فكيف إذا تظافرا.

قوله: (وهو أى القياس المركب بل اشتمال الحكم عليه) إنما فسر الضمير بالقياس لئلا يتوهم عوده على عدم كون الحكم ذا قياس مركب ثم قال اشتمال الحكم لأن الاستغناء بموافقة الحكم ليست هى القياس وقوله أن يستغنى أى ذو أن يستغنى.

قوله: (لاختلاف الخصمين فى تركيب الحكم... إلخ) فالمراد من التركيب البناء ومعنى مركب الأصل أن الحكم الذى هو الأصل فيه تركب مع علته فالمستدل حينما يجد الحكم فى الأصل متفقًا عليه يركب العلة عليه ويأخذها منه كى يقيس فرعه على الأصل لتلك العلة فرتب حكمه فى الفرع والمعترض يركب الحكم على العلة ويقول: إن هناك علة أوجبت ذلك الحكم فليس علته ما أخذه المستدل.

قوله: (وإنما سمى مركب الأصل لأنه يظن فى علة حكم الأصل) تحريف وصوابه لأنه خلاف فى علة حكم زعم أكثر المتكلمين حتى قالوا الأحكام ليست معللة بالمصالح أصلاً وقال بعضهم بمنع القياس واكتفى بعضهم بالطرد أى عدم مناسبة الوصف للحكم وإنما هو أمارة على الحكم وهو ممنوع فإن منفعة التعليل بالمصالح عائدة إليهم بل فرع الكمال وذلك أنه لما كان حكيمًا كان لا بد لأفعاله وأحكامه من غايات تترتب عليها ولما كان جوادًا محضًا رحمانًا رحيمًا ورحمته أن

يراعى مصالح عباده حكم على مقتضى المصالح فالأحكام المتعلقة باقتضاء المصالح فرع حكمته وجوده ومن لازم ذلك أن تكون رعاية المصالح فرع كماله وفقه المقام أنه لما كان من عنايته التى اقتضتها الرحمة والحكمة السعادة الأبدية للناس ناطها بأحكام معقولة القياس وذلك أنه لما أوجدهم أجسامًا عقلاء أوجب عليهم المعرفة بذاته وصفاته وسائر الاعتقادات تكميلاً لقواهم العقلية وفرض عليهم العبادات البدنية تعظيمًا وتكميلاً للقوة العملية وإذ من عليهم بالأموال النامية كلفهم بالغرامات المالية شكرًا وإذ قد خلقوا ضعفاء جعل الأنساب بينهم حقًا تحصيلاً للولاية حتى يبلغوا أشدهم فسن المناكحات وجاءت أحكامها ولما كانوا مدنيين بالطبع شرع بينهم العقود والفسوخ انتفاعًا ثم للأشياء مكملات ومحسنات فاستحسن اعتبارها تتميمًا انتهى من مسلم الثبوت وشرحه واعلم أن المراد كما يؤخذ من الشارح بالحكمة فى قول المصنف أى مشتملة على حكمة المصلحة ودفع المفسدة والمراد بها فى قوله وصفًا ضابطًا لحكمة الأمر المناسب الذى يلائم ترتب الحكم عليه والحكمة الأولى لابد من اشتمال العلة عليها بمعنى أن تترتب على الحكم المرتب عليها لكون تلك العلة مظنة لما يترتب عليه الحكم بخلاف الحكمة الثانية فإنها الباعث وقد اعتبر الشارع المظنة وإن لم توجد لأن المظنة لا يلزم اطرادها ولا انعكاسها والحكمة بمعنى المناسب لترتيب الحكم عليه هى التى اختلف فى جواز أن تكون علة وعدم الجواز وعلى هذا فالوصف الظاهر الضابط للحكم الذى اعتبر علة هو مظنة المناسب وليس هو المناسب ويكون تقسيم العلة إلى مناسب وغيره تقسيمًا فى الحقيقة للحكمة التى اشتمل عليها الوصف الظاهر هى العلة فى الحقيقة إلا أنها لم تعتبر لخفائها وعدم انضباطها فاعتبر مظنتها وهو الوصف الضابط لها فتأمل.

قوله: (لأنه خلاف فى نفس الوصف الجامع) أى هل هو موجود فى الأصل كما عليه المستدل أو مفقود كما عليه المعترض يعنى وليس الاختلاف فى علة الوصف كما فى الأول بل على تقدير عليته فليس موجودًا فى الأصل وعلى تقدير وجوده يمنع حكم الأصل.

قوله: (وبه يظهر كلام المنتهى) أى الذى ذكره الشارح.

قوله: (وذهب الشارح المحقق... إلخ) وعليه فمعنى التركيب الاجتماع.

قوله: **(ولا يخفى ما فيه)** أى لأن مثله ليس من مركب القياس بل هو قياس صحيح.

قوله: **(يعنى أنهما اتفقا على علية الوصف حتى لو تحقق القياس وثبت الاشتراك بين الأصل والفرع فى العلة كان مركب الوصف وإن كان فى الظاهر اتفاقًا من مجرد حكم الأصل دون الوصف)** هكذا وجدناه فى النسخ التى بأيدينا والمناسب للمقام أن يقال يعنى أنهما اتفقا على علية الوصف تقديرًا حتى لو تحقق القياس وثبت الاشتراك بين الأصل والفرع فى العلة كان القياس صحيحًا غير مركب الوصف وإن كان فى الحقيقة اتفاقًا فى مجرد حكم الأصل فتأمل.

قوله: **(فلا نسلم صحته)** تحريف وصوابه عدم صحته.

قوله: **(والمعهود... إلخ)** أى منع وجود العلة فى الفرع.

قوله: **(وبهذا يظهر... إلخ)** أى ليشمل شهادة الاستعمال وإطباق أئمة العربية.

قوله: **(عطف على قوله وثبوته على معنى أو معرف)** تحريف وصوابه على معنى أو يعترف.

قال: (وكذلك لو أثبت الأصل بنص ثم أثبت العلة بطريقها على الأصح لأنه لو لم يقبل لم يقبل مقدمة تقبل المنع).

أقول: ما ذكرناه كله إذا لم يكن حكم الأصل مجمعًا عليه مطلقًا وقنع بإجماع الخصمين فإذا كان مجمعًا عليه فلا كلام فيه، وإذا لم يكن مجمعًا عليه مطلقًا ولا بين الخصمين بل حاول إثبات حكم الأصل بنص ثم أثبت العلة بطريق من طرقها من إجماع أو نص أو سبر أو إحالة فكذلك يقبل منه فى الأصح، وقيل: لا يقبل بل لا بد من الإجماع إما مطلقًا أو بين الخصمين كما ذكرنا وذلك لضم نشر الجدال.

مثاله: أن يقول فى المتبايعين: إذا كانت السلعة هالكة متبايعان تخالفا فيتحالفان ويترادان كما لو كانت قائمة لقوله عليه السلام: «إذا اختلف المتبايعان فليتحالفا ويترادا» فثبت الحكم بالنص، وعلته التحالف بالإيماء، لنا لو لم يقبل لم يقبل فى المناظرة مقدمة تقبل المنع واللازم باطل بيان الملازمة أن من يمنع ذلك ويشترط فى حكم الأصل الإجماع، إنما قال لئلا يحصل الانتقال من مطلوب إلى آخر وانتشار كلام يوجب تسلسل البحث ويمنع من حصول مقصود المناظرة، وهذا لا يختص حكم الأصل بل هو ثابت فى كل مقدمة تقبل المنع وربما يفرق بأن هذا حكم شرعى مثل الأول يستدعى ما يستدعيه بخلاف المقدمات الأخر، وبالجملة فهذه اصطلاحات ولكل نظر فيما يصطلح عليه لا يمكن المشاحة فيه.

التفتازانى

قوله: (أو سبر) هو حصر الأوصاف وإبطال بعضها لتعيين الباقى أو إخالة هو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة من ذات الأصل لا بنص ولا بغيره وسيأتى.

قوله: (فثبت الحكم) وهو التحالف والتراد بنص الحديث وثبت علية التحالف بالإيماء من النص إذ لو لم يكن اقترانه بالحكم للتعليل لكان بعيدًا وسيأتى.

قوله: (تسلسل) أى ترتب إثبات المقدمات إلى أن ينتهى إلى البديهيات، فيفوت المقصود لكثرة الوسائط.

قوله: (وربما يفرق) معنى قد يمنع الملازمة بناء على أن ما ذكره فى بيانها ليس بتام لأن حكم الأصل حكم شرعى مثل حكم الفرع يستدعى مثل ما يستدعيه من الأدلة والشرائط فيقبل طول المقام ونشر الجدال بخلاف مقدمات المناظرة فإنها قد

تنتهى سريعًا إلى الضروريات ولما كان فى هذا نوع ضعف أحال الأمر إلى الاصطلاح فيجوز أن يصطلح قوم على اشتراط الإجماع مطلقًا أو بين المتخاصمين كما اشترط الكرخى عند إثبات الأصل بالنص عدم مخالفة الأصول أو أحد أمور ثلاثة التنصيص على العلة أو الإجماع على التعليل مطلقًا أو موافقة أصول أخر وعثمان البتى قيام ما يدل على جواز القياس عليه بخصوصه وبشراطوبسى الإجماع عليه أو التنصيص على العلة والكل ضعيف على ما بين فى موضعه.

الجيزاوى

قوله: (ولما كان فى هذا نوع ضعف) وجهه أنه قد يكون مقدمة الدليل حكمًا شرعيًا وأيضًا تسلسل البحث كما يلزم فى الحكم الشرعى يلزم فى غيره فلا دخل لكونه حكمًا شرعيًا وقوله أحال الأمر إلى الاصطلاح أشار لضعفه أيضًا مسلم الثبوت بأنه لو أثبت الأصل أولاً ثم قاس قبل اتفاقًا فكذا العكس لأن المسافة واحدة صاعدًا ونازلاً وتعيين الطريق ليس من دأب المناظرين.

قال: (ومنها أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع).

أقول: من شروط حكم الأصل أن لا يكون دليله شاملاً لحكم الفرع وإلا لم يكن جعل أحدهما أصلاً والآخر فرعًا أولى من العكس، ولكان القياس ضائعًا وتطويلاً بلا طائل، مثاله: فى الذرة مطعوم فلا يجوز بيعه بجنسه متفاضلاً قياسًا على البر، فيمنع فى البر فيقول: قال ﷺ: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا يدًا بيد سواءً بسواء»(*)، فإن الطعام يتناول الذرة كما يتناول البر، وأنت تعلم مما ذكر أن دليل العلة إذا كان نصًا وجب أن لا يتناول الفرع بلفظه مثل أن يقول: النباش يقطع لأنه سارق كالسارق من الحى، فيقال: ولم قلت أن السارق من الحى إنما يقطع لأنه سارق؟ فيقول: لقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة:٣٨]، رتب القطع على السرقة بفاء التعقيب فدل على أنه المقتضى للقطع، كما سيأتى فيقال فهذا يوجب ثبوت الحكم فى الفرع بالنص فإن ثبوت العلة بعد ثبوت الحكم ولا مخلص للمستدل إلا منع كونه عامًا وسيأتيك لذلك زيادة بيان.

التفتازانى

قوله: (وإلا لم يكن جعل أحدهما أصلاً) قد يجاب بأنه يجوز أن يكون دلالته أقوى فيكون بالأصالة أولى فإن تعاضد الأدلة مما يقوى الظن وقد كثر فى كتب الفقه إثبات حكم واحد بأنواع من الأدلة.

الجيزاوى

الشارح: (فإن ثبوت العلة بعد ثبوت الحكم) أى لأن النص قد أفاد أنها علة للحكم فيكون ثبوت الحكم قبل ثبوت العلة وإذا كان الحكم يثبت قبل ثبوت العلة فلا يثبت بالعلة حتى يكون فرعًا.

الشارح: (وسيأتيك لذلك زيادة بيان) هو ما سيجىء فى بحث شروط العلة أنه يجب أن لا يكون الدال عليها متناولاً لحكم الفرع لا بعمومه ولا بخصوصه لأنه يمكن إثبات حكم الفرع بالنص كما يمكن إثبات حكم الأصل به فالعدول عنه إلى القياس تطويل بلا فائدة لأنه يحتاج إلى إثبات حكم الأصل بالنص ثم العلة ثم وجودها فى الفرع ثم بيان ثبوت حكم الفرع بها والأول يحتاج إلى البحث عن سند النص ومتنه وإثبات حكم الأصل أيضًا يحتاج إليها.

(*) أخرجه مسلم (٣/ ١٢١١) (ح ١٥٨٧).

قوله: (قد يجاب بأنه يجوز أن يكون دلالته أقوى) أى دلالة الدليل على حكم الأصل أقوى من دلالته على الفرع وهذا جواب عن قوله: وإلا لم يكن أحدهما أصلاً والآخر فرعًا وأما الجواب عن قوله ولكان قياسًا ضائعًا وتطويلاً بلا طائل فقد ذكره بعد بقوله: وبأن تعاضد الأدلة. . . إلخ. فكان حق المحشى أن يزيد بعد قوله قوله وإلا لم يكن أحدهما أصلاً لفظ. . . إلخ.

قال: (ومن شروط علة الأصل أن تكون بمعنى الباعث أى مشتملة على حكمة مقصودة للشارع، من شرع الحكم لأنها إذا كانت مجرد أمارة وهى مستنبطة من حكم الأصل كان دوراً).

أقول: ما تقدَّم شروط حكم الأصل وهذه شروط علة الأصل، ونعنى به ما يعلل به الحكم فى الأصل، فمنها: أن تكون بمعنى الباعث، لا أمارة مجردة ومعناها أن تكون مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم به من تحصيل مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها، لأنها لو كانت مجرد أمارة لم تكن لها فائدة إلا تعريف الحكم، وإنما يعرف بها الحكم إذا لم تكن منصوصة أو مجمعًا عليها وإلا عرف الحكم أيضًا بالنص أو الإجماع لا بها، فإن قوله: الحرمة فى الخمر معللة بالإسكار تصريح بحرمة الخمر فلا يكون قد عرف بالعلة بقى أن يعرف بها وهى مستنبطة وحينئذ يلزم الدور لأن المستنبطة لا تعرف إلا بثبوت الحكم فلو عرف ثبوت الحكم بها لزم الدور.

التفتازانى

قوله: (ونعنى به) يريد أن العلة وإن أضيفت إلى الأصل فمعناها الحكم فى الأصل.

قوله: (لا أمارة مجردة) أى وصفًا طرديًا لا مناسبًا ولا شبيهًا له وإلا لزم الدور بيناه على ما ذكره الآمدى وجمهور الشارحين أن العلة تتفرع على حكم الأصل لكونها مستنبطة منه وإذا كانت مجردة لا فائدة لها سوى تعريف الحكم كان الحكم متفرعًا عليها فيلزم الدور واعترض عليه فى بعض الشروح بأن العلة إنما تتفرع على حكم الأصل والمتفرع على العلة إنما هو الحكم فى الفرع فلا دور وفساده واضح لأن الوصف إذا كان أمارة لحكم الأصل معرفًا له كان المتفرع عليه هو حكم الأصل وأيضًا لو كان معرفًا فالحكم الفرع دون الأصل والتقدير أنه ليس بباعث لم يكن للأصل مدخل فى الفرع بقى أنه لم لا يجوز أن يتفرع حكم الأصل عليها بناء على أنها معرفة لكنها لا تتفرع على حكم الأصل بل تكون منصوصة أو مجمعًا عليها فإرشاد المحقق فى أثناء التقرير إلى دفع ذلك بأن كونها مما يعرف الحكم لا يتصور إلا إذا كانت مستنبطة لأن التنصيص عليها أو الإجماع تصريح بالحكم فلا يصدق لأن الحكم إنما عرف بها وفيه بحث لأن كون الوصف معرفًا للحكم ليس

معناه أنه لا يثبت الحكم إلا به كيف وهو حكم شرعى لا بد له من دليل شرعى نص أو إجماع بل معناه أن الحكم ثبت بدليله ويكون الوصف أمارة بها يعرف أن الحكم الثابت حاصل فى هذه المادة مثلاً إذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بكونها مائعًا أحمر يقذف بالزبد كان ذلك أمارة على ثبوت الحرمة فى كل ما يوجد ذلك الوصف من أفراد الخمر وبهذا يندفع الدور والحاصل أن العلة تتوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله والمتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم فى المواد الجزئية.

الجيزاوى

المصنف: (بمعنى الباعث) أى مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم فسر الباعث بذلك دفعًا لتوهم أنه بمعنى الغرض الذى يبعث الفاعل على الفعل ثم تفسير العلة بذلك مبنى على أن الأحكام مبنية على مصالح العباد دنيوية وأخروية تفضلاً منه تعالى على عباده فلزوم استكماله تعالى بتلك المصالح كما هو منشأ مصلحة أو مفسدة لأنه كما سيأتى هو المتوهم حتى يحتاج إلى نفيه، كما خص كونه مظنة بالصورتين الأخريين لأنه المتوهم فيحتاج إلى نفيه والظاهر كما قاله بعض الشارحين أنه إذا كان وجود ذلك الأمر الذى فرضنا التعليل بعدمه منشأ لمصلحة كان العدم ليس مقتضًا للحكم لا بذاته حتى يكون مناسبًا ولا بغيره حتى يكون مظنة لأنه مفوت للمصلحة وإذا كان منشأ لمفسدة كان العدم ليس مناسبًا وإنما يتوهم أنه مناسب لكونه دافعًا للمفسدة، وأما إذا كان وجوده ليس منشأ لمصلحة ولا مفسدة ولكنه ينافى المناسب كان العدم ليس مناسبًا ولا مظنة للمناسب وإنما يتوهم أنه مظنة لاستلزامه المناسب وإن كان لخفائه لا يصلح أن يكون مظنة وإذا كان وجوده وعدمه سواء لم يكن العدم مناسبًا ولا مظنة وإن كان يتوهم أنه مظنة لإمكان اجتماعه مع المناسب وقول المصنف: لم يصلح العدم مظنة لنقيضه أى نقيض ذلك الأمر المنافى للمناسب وذلك النقيض هو المناسب.

قوله: (فمعناها الحكم فى الأصل) المناسب أن يقول: فمعناها علة حكم الأصل وقوله: أى وصفًا طرديًا لا مناسبًا ولا شبيهًا له سيأتى أن الطردى هو ما وجوده كعدمه كما يقال الخل لا يبنى عليه القنطرة والمناسب هو الذى إذا عرض على العقول تلقته بالقبول والشبه هو الذى لا تثبت مناسبته إلا بدليل منفصل وقيل ما

يوهم المناسب وليس بمناسب واعلم أن كون الوصف شرع عنده الحكم لحصول المصلحة هو معنى مناسبته وذلك الوصف هو المناسب وكون الشارع قضى بالحكم عنده للحكمة هو معنى اعتبار الشارع لذلك الوصف ومعرفة ذلك الاعتبار مسالك العلة وطرقها.

قوله: (كان ذلك أمارة على ثبوت الحرمة فى كل ما يوجد فيه ذلك الوصف من أفراد الخمر) فيه أن الوصف عام معرف لكليهما أى حكم الأصل والفرع فلا وجه لجعل أحدهما أصلاً والآخر فرعًا.

قال: (ومنها: أن تكون وصفًا ضابطًا لحكمة لا حكمة مجردة لخفائها أو لعدم انضباطها ولو أمكن اعتبارها جاز على الأصح).

أقول: ومن شروط العلة: أن تكون وصفًا ظاهرًا منضبطًا فى نفسه حتى تكون ضابطًا للحكمة لا حكمة مجردة وذلك لخفائها كالرضا فى التجارة فنيط بصيغ العقود لكونها ظاهرة منضبطة أو لعدم انضباطها كالمشقة فإن لها مراتب لا تحصى وتختلف بالأحوال والأشخاص اختلافًا عظيمًا، ثم ليس كل مرتبة مناطًا ولا يمكن تعيين مرتبة منها إذ لا طريق إلى تمييزها بذاتها وضبطها فى نفسها فنيطت بالسفر فلو وجدت حكمة مجردة وكانت ظاهرة بنفسها منضبطة بحيث يمكن اعتبارها ومعرفتها جاز اعتبارها وربط الحكم بها على الأصح لأنا نعلم قطعًا أنها هى المقصودة للشارع واعتبر المظنة لأجلها لمانع خفائها واضطرابها، فإذا زال المانع من اعتبارها جاز اعتبارها قطعًا، وقيل لا يجوز وإلا لوقع من الشارع ولم يقع ولم يعتبر المظان بدونها وقد اعتبر كما فى الملك المرفه فى السفر وصاحب الصنعة الشاقة فى الحضر.

الجواب: المنع لانتفاء حكمة كذلك مما يقصده الشارع فى أحكامه والمظنة لا يجب اطرادها وانعكاسها كما سيجىء.

التفتازانى

قوله: (وقيل لا يجوز) لوجهين: أحدهما: أنه لو جاز لوقع من الشارع للقطع بأنها إذا وجدت الحكمة التى هى المقصود الأصلى المطلوب بالذات من غير مانع ربط الشارع الحكم بها لا بمظنتها التى ربما توهم أنها المقصود واللازم منتف بحكم الاستقراء وثانيهما: أنه لو جاز لم يعتبر الشارع المظان عند تحقق خلوها عن الحكمة إذ لا عبرة بالمظنة فى مقابلة المئنة واللازم منتف لأنه قد اعتبرها حيث ناط الترخص بالسفر وإن خلا عن المشقة كسفر الملوك ولم ينطها بالحضر وإن اشتمل على المشقة كما فى الحمالين والملاحين فدل ذلك على أن المعتبر وجودًا وعدمًا هو المظنة دون الحكمة، والجواب عنهما: منع الملازمة مستندًا إلى انتفاء حكمة ظاهرة منضبطة من جملة ما يقصده الشارع فى أحكامه ولا خفاء فى أن وقوع اعتبار الشارع إياها وعدم اعتبار المظان الخالية عنها فرع وجودها وفرض الوجود لا يستلزم الوجود فلذا كان الواقع اعتبار المظنة دون الحكم وحين اعتبرت المظنة لم يرد سفر الملوك ولا حضر

الحمالين لأن مظنة الشىء لا يجب اضطرادها بمعنى إذا وجدت وجدت الحكمة ولا انعاكسها بمعنى إذا انتفت انتفت الحكمة على ما سيجىء عن قريب.

الجيزاوى

المصنف: (لا حكمة مجردة) المراد بالحكمة ههنا ما كان منشأً لترتب الحكم على الوصف الذى جعل علة لا المصلحة ودفع المفسدة المقصودان من ترتب الحكم على الوصف كالمشقة فإنها الواسطة فى جعل السفر علة لترتب الترخص عليه ودفع الضرر هو المقصود من ذلك.

قوله: (التى هى المقصود الأصلى) قد يتوهم من ذلك أن المراد بالحكمة ما قصد من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة وليس كذلك كما علمت.

قوله: (وفرض الوجود لا يستلزم الوجود) أى والمعتبر هنا فرض الوجود.

قال: (ومنها: أن لا يكون عدمًا فى الحكم الثبوتى لنا لو كان عدمًا لكان مناسبًا أو مظنة وتقرير الثانية أن العدم المطلق باطل والمخصص بأمر إن كان وجوده منشأ مصلحة فباطل، وإن كان منشأ مفسدة فمانع وعدم المانع ليس علة وإن كان وجوده ينافى وجود المناسب لم يصلح عدمه مظنة لنقيضه لأنه إن كان ظاهرًا تعين بنفسه وإن كان خفيًا فنقيضه خفى ولا يصلح الخفى مظنة للخفى وإن لم يكن فوجوده كعدمه وأيضًا لم يسمع أحد يقول العلة كذا أو عدم كذا واستدل بأن لا علة عدم فنقيضه وجود وفيه مصادرة وقد تقدَّم مثله).

أقول: يجوز تعليل الحكم الثبوتى بالثبوتى كالتحريم بالإسكار، والعدمى بالعدمى كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل، والعدمى بالوجودى كعدم نفاذ التصرف بالإسراف، وأما عكسه وهو تعليل الحكم الوجودى بالوصف العدمى ففيه الخلاف، والأكثر على جوازه، والمختار منعه، لنا لو كان العدم علة للحكم الثبوتى لكان مناسبًا أو مظنة، واللازم باطل بقسميه، أما الأولى وهى الملازمة فلأنه لا بد وأن تكون علة بمعنى الباعث فهى إما نفس الباعث وهو المناسب، أو أمر مشتمل عليه وهو المظنة، وأما الثانية وهو بطلان اللازم فتقريرها أن العدم المعلل به إما عدم مطلق أو عدم مخصص بأمر يضاف هو إليه أما العدم المطلق فواضح أنه لا يعلل به لعدم تخصصه بمحل وحكم واستواء نسبته إلى الكل، وأما العدم المخصص بأمر فلأنه إما أن يكون وجود ذلك الأمر منشأ لمصلحة أو لمفسدة، أو لا يكون فإن كان منشأ لمصلحة فباطل لأن اعتبار عدمه تفويت لتلك المصلحة، ولا يصلح مقصودًا، وإن كان منشأ لمفسدة فهو مانع وعدمه عدم المانع وعدم المانع ليس علة بل لا بد معه من مقتض يقال: أعطاه لعلمه ولفقره وسافر للعلم وللتجارة ولو علل شىء منها بعدم المانع لعد جنونًا وسخفًا هذا إذا كان وجوده منشأ لمصلحة أو لمفسدة حتى يكون عدمه مناسبًا وإن لم يكن كذلك حتى يكون عدمه مظنة فإما أن يكون وجوده منافيًا لمناسب أو لا فإن كان فهو بحيث يستلزم وجوده عدم المناسب ولا بد أن يستلزم عدمه وجود المناسب لتحصل الحكمة به وحينئذ يكون هو نقيض المناسب ويكون حاصله أنه كلما عدم نقيض المناسب فالحكم كذا ويجعل عدم نقيض المناسب مظنة لوجود المناسب وهذا لا يصح لأن نقيضه أعنى المناسب إن كان ظاهرًا أغنى عن المظنة بنفسه، وكان هو العلة بالحقيقة

وإن كان خفيًا فنقيضه وهو ما عدمه مظنة أيضًا خفى لأن النقيضين سيان فى الجلاء والخفاء ولذلك إنا كما نعلم وجود المحسوسات ضرورة نعلم عدمها كذلك فيكون عدم نقيضه أيضًا خفيًا والخفى لا يصلح مظنة للخفى، وإن لم يكن منافيًا لمناسب فالمناسب يحصل عند وجوده كما يحصل عند عدمه فيكون وجوده وعدمه سواء فى تحصيل المصلحة لا خصوصية لأحدهما به فلا يكون عدمه خاصة مظنة للمصلحة فلا يصلح علة وقد فرضناه علة هذا خلف، ولنوضح ذلك بمثال وهو أنه إذا قيل فى المرتد يقتل لعدم إسلامه فذلك إما لأن فى قتله مع الإسلام مصلحة فيلزم من اعتبار عدمه تفويتها، أو فيه مفسدة فغايته أن الإسلام مانع فما المقتضى لقتله وإلا فإما أن ينافى مناسبًا للقتل هو الكفر مثلاً، فإن كان الكفر ظاهرًا فليقل يقتل لأنه كافر وإن كان خفيًا فالإسلام كذلك فعدمه كذلك، ولا فرق ضرورة بين معرفة الكفر ومعرفة عدم الإسلام فى الخفاء، وإن كان لا ينافى مناسبًا إذ ليس الكفر هو المناسب، ولذلك قال مالك: يقتل، وإن رجع إلى الإسلام فالمناسب أمر آخر يجتمع مع الإسلام، فالإسلام وعدمه سواء فى تحصيل المصلحة فلا يكون عدمه مظنة، الحل المختار أنه ينافى مناسبًا قولك فيكون عدمه مظنة لنقيضه ممنوع، وإنما يلزم لو لم يكن ذلك المناسب هو العدم بعينه لجواز أن يكون تعليق الحكم بالعدم كالقتل فى مسألتنا بعدم الإسلام فيه المصلحة المقصودة وهو التزام الإسلام خوفًا من القتل، وإن أردت أمرًا وجوديًا مناسبًا فنختار أنه لا ينافيه قولك فوجوده كعدمه قلنا ممنوع إذ عدمه يستلزم المقصود ووجوده وإن لم يناف فلا يستلزم وإن شئت فاعتبر ذلك فى المثال المذكور، ولنا أيضًا أنه لم يسمع أحد يقول العلة كذا أو عدم كذا مع كثرة السبر والتقسيم، ولو كان صالحًا لسمع ولو قليلاً وقد يقال قد سمع فإنه لا فرق بين أن يقال علة الإجبار عدم الإصابة أو البكارة وعلة تصرف الولى فى مال موليه الجنون أو عدم العقل، والتعبير عن العلل العدمية بعبارات وجودية واقع، وعدمه بالعبارات العدمية مجرد دعوى وقد استدل بأن العلة وجودية فلا يتصف بها العدم، بيان أنها وجودية أن نقيضها وهو لا علة عدم لصدقه على المعدوم فهو وجود وإلا عدم النقيضان، وقد تقدَّم تقرير مثله فى مسألة الحسن والقبح مع جوابه من النقض بالإمكان وكون إثبات الوجود بصورة السلب مصادرة لجواز كونه ثبوتًا أو منقسمًا ويزاد هنا أنه يقتضى أن لا يعلل بالعدم أصلاً وتعليل العدمى بالعدمى جائز اتفاقًا.

التفتازانى

قوله: **(وأما العدم المخصص بأمر)** تقرير الشارحين أن ذلك الأمر إما أن يكون وجوده منشأ لمصلحة أولاً وحينئذ إما أن يكون وجوده منشأ لمفسدة أو لا وحينئذ إما أن يكون منافيًا لمناسب أو لا فهذه أقسام أربعة يجب أن يبين امتناع أن يكون عدم ذلك الأمر مناسبًا أو مظنة على تقدير كل واحد منها ولا يكفى بيان امتناع كونه مناسبًا على الأولين ومظنة على الآخرين كما هو ظاهر كلام المصنِّف ثم استقبحوا جعل المنافى للمناسب قسيمًا لما هو منشأ لمفسدة لظهور أن لا تقابل بينهما وأوردوا اعتراضات مثل أنه يجوز أن يكون الوجود منشأ مصلحة والعدم منشأ مصلحة أرجح فيكون مناسبًا أو مظنة وأن يشغل عدم المانع على مصلحة فيكون علة وأن يكون أحد المتقابلين خفيًا دون الآخر وإنما يستحيل ذلك فى التضايف وأن ظهور المناسب لا ينافى أن يكون عدم المنافى مظنة غايته اجتماع العلتين والمصنف يقول به ولو سلم أنه لا يكون مظنة فلم لا يجوز أن يكون مناسبًا فيجتمع مناسبان والشارح المحقق بالغ فى توضيح المقام على ما هو دأبه فى مظان الاشتباه مشير إلى دفع ما يحتاج إلى الدفع من الإشكالات وجرى على ما هو ظاهر كلام المتن من تخصيص بيان امتناع كون العدم مناسبًا بما إذا كان الوجود منشأ مصلحة أو مفسدة أو مظنة بما إذا كان الوجود منافيًا لمناسب أو ليس بمناف لأنه لو أريد بيان امتناع كونه مناسبًا أو مظنة على كل من التقديرات الأربع لما كان للشرطية القائلة بأنه لو كان عدمًا لكان مناسبًا أو مظنة كثير معنى إذ يكفى أن يقال لو كان عدمًا فإما أن يكون عدمًا مطلقًا أو مضافًا لكن لا يخفى ما فى الكلام من الإبهام ولا يصلح مقصودًا لأن تفويت المصلحة مفسدة وما قيل لعله يكون مصلحة أرجح مدفوع بأنه حينئذ يكون الوجود منشأ مفسدة لأن ترك المصلحة الراجحة مفسدة.

قوله: **(ولو علل شىء منها)** أى من الأحكام إشارة إلى أن كون عدم المانع غير صالح للعلية ضرورى.

قوله: **(حتى يكون عدمه)** أى عدم الأمر الذى وجوده منشأ لمصلحة أو لمفسدة مناسبًا عليه إشكال ظاهر وهو أن ما يكون وجوده منشأ لمصلحة كيف يتصور أن يكون عدمه مناسبًا وقد سبق أن لا يصلح هذا فيما يكون وجوده منشأ لمفسدة أيضًا لما سبق من أن عدمه عدم مانع وهو لا يصلح أن يكون علة فضلاً عن أن يكون

مناسبًا والجواب أن المراد أن عدمه يكون مناسبًا بحسب التوهم والاحتمال فيحتاج نفيه إلى البيان وكذا قوله وإن لم يكن أى وجود الأمر كذلك أى منشأ لمصلحة أو لمفسدة حتى يكون عدم ذلك الأمر مظنة أى بحسب التوهم فيحتاج نفيه إلى البيان، وقد يجاب بأن الغرض أن كون العدم مناسبًا بذاته إنما يتصور إذا كان بالنظر إلى نفس العدم إذ لو كان بالنظر إلى ما يشمله العدم يكون مظنة فليس النظر إلى ذلك الوجود من كونه مصلحة أو مفسدة ولا أرى لهذا الكلام معنى.

قوله: (فإن كان) أى وجود ذلك الأمر منافيًا لمناسب لمشروعية ذلك الحكم فذلك الأمر بحيث يستلزم وجوده عدم المناسب تحقيقًا للمنافاة ويجب أيضًا أن يستلزم عدمه وجود المناسب لتحصل بذلك العدم الحكمة فيكون مظنة إذا كان ذلك الأمر بحيث يستلزم وجوده عدم المناسب وعدمه وجود المناسب كان ذلك الأمر يقتضى المناسب نظرًا إلى أن المساوى للنقيض فى حكم النقيض.

قوله: (لأن نقيضه) أى نقيض ذلك الأمر الذى هو نقيض المناسب ولا خفاء فى أن نقيض نقيض المناسب عين المناسب فلذا قال أعنى المناسب إن كان ظاهرًا أى وصفًا منضبطًا ظاهرًا بحيث يصلح لترتب الحكم عليه.

قوله: (فيكون وجوده وعدمه سواء) لأن المفروض أن وجوده ليس منشأ لمصلحة ولا لمفسدة وبهذا تظهر فائدة تقييد هذا التقسيم أعنى كون وجوده منافيًا لمناسب أو ليس منافيًا بما إذا لم يكن وجوده منشأ لمصلحة أو مفسدة وجعله بحيث يقابله.

قوله: (فلا يصلح) أى عدمه علة.

قوله: (فى قتله) مع الإسلام مصلحة ظاهرة غير مطابق للممثل له لأنا فرضنا التعليل بعد الإسلام فينبغى أن يقال فى الإسلام مصلحة لكن قد سبق أن معنى الباعث أن يكون مشتملاً على حكمة مقصودة للشارع فى شرع الحكم من تحصيل مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها وحاصله أن فى شرعية الحكم لأجله وترتبه عليه تحصيل مصلحة مثلاً كالإسكار، فإن تحريم الخمر مع الإسكار مصلحة وليس المقصود أن فى الإسكار مصلحة فلتتنبه لذلك فإن كثيرًا من الأمثلة من هذا القبيل فكذا ههنا معنى كون الإسلام منشأ لمصلحة أن فى إيجاب القتل معه صحة، وأما فى جانب المنافى للمناسب فقد جرى على ما هو الظاهر حيث قال وإلا أى، وإن لم يكن فى قتله مع الإسلام مصلحة ولا مفسدة فإما أن يكون الإسلام منافيًا

مناسبًا للقتل هو الكفر مثلاً أو لا يكون فإن كان فوجود الإسلام يستلزم عدم الكفر تحقيقًا للمنافاة وعدمه يستلزم وجوده تحصيلاً للحكمة فالإسلام نقيض الكفر المناسب وعدمه الذى هو المظنة لوجود المناسب عدم نقيض المناسب فالكفر إن كان ظاهرًا منضبطًا كان هو العلة لا عدم نقيض الكفر وإلا فالإسلام الذى هو نقيضه أيضًا غير ظاهر منضبط فعدمه الذى هو نقيضه أيضًا كذلك فلا يصلح للعلية فإن قيل فقد جعلتم للإسلام نقيضين الكفر وعدم الإسلام قلنا أحدهما حقيقه النقيض والآخر مساويه بحسب الفرض وإن لم يكن الإسلام منافيًا لمناسب القتل بناء على أن المناسب ليس هو الكفر بل أمر آخر لا ينافيه الإسلام فلا يكون فى عدم الإسلام تحصيل مصلحة له فلا يصلح مظنة.

قوله: (الحل) إشارة إلى أن ما ذكره مغلطة حلها أنا نختار أن ذلك أمر الذى يضاف إليه العدم كالإسلام فى المثال ينافى مناسبًا ولا يلزم ما ذكر من جعل عدم نقيض المناسب مظنة المناسب لجواز أن يكون عدم نقيض المناسب وهو عدم الإسلام نفس المناسب بأن يتعلق به إيجاب القتل ويحصل بذلك المقصود الذى هو إلزام الإسلام وإن أردتم أن هناك أمرًا آخر وجوديًا هو المناسب نختار أن ذلك الأمر الذى يضاف إليه العدم وليس منافيًا له بل يجامعه ولا يلزم ما ذكرتم من أن وجود ذلك الأمر أعنى الإسلام وعدمه سواء فى تحصيل المصلحة بل عدم الإسلام أعنى ترتب القتل على عدم الإسلام يستلزم المصلحة التى هى التزام الإسلام، ووجود الإسلام أعنى القتل مع الإسلام لا يستلزمها كما أنه لا ينافيها.

قوله: (ولو كان صالحًا لسمع) لم يلتفت إلى منع الملازمة لكونه لزومًا عاديًا بل أشار إلى منع انتفاء اللازم بقوله وعدمه أى عدم وقوع التعبير عن العلل بالعبارات العدمية مجرد دعوى.

قوله: (وقد تقدَّم) حيث استدل على وجودية الحسن بأن نقيضه لا حسن وهو عدمى لصدقه على المعدوم وأما النقيض بالإمكان فعلى تقرير الشارحين أن هذا الدليل يقتضى وجودية الإمكان مع أنه عدمى بالاتفاق وعلى تقرير المحقق أنه يقتضى أن لا يتصف العدم بالإمكان وهو باطل وأما كون إثبات الوجود بصورة السلب مصادرة فعلى تقريرهم أن صورة السلب قد تكون وجودًا كاللاعدم وقد تكون منقسمًا كاللاممكن، وإنما يكون سلبًا لو كان ما دخله النفى وجودًا فإثبات

وجوديته بكون صورة النفى سلبًا دور ومصادرة على المطلوب حيث صار المدعى جزءًا من الدليل وعلى تقريره أن ما دخله النفى قد يكون ثبوت أمر لأمر كاللاامتناع وقد يكون منقسمًا كاللامعلوم ولا يلزم كونه وجودًا إلا إذا ثبت أن السلب ليس من أحد القبيلين بل هو سلب لوجود وهو مصادرة.

الجيزاوى

المصنف: (لكان مناسبًا أو مظنة) الترديد بينهما بناء على أن العلة إما هى الوصف المناسب وإما مظنته ثم إن المناسب على تقرير الشارح كما هو ظاهر المصنف فيما إذا كان وجود الأمر الذى جعل عدمه علة منشأ مصلحة أو مفسدة والمظنة فيما إذا لم يكن وجوده كذلك لكنه ينافى وجود المناسب، وإنما خص كونه مناسبًا بما إذا كان وجوده الأصل أى أن التركيب جاء من الاختلاف فى علة حكم الأصل لأن المستدل يعلل بعلة يمنعها المعترض بعلة أخرى.

الشارح: (ولا يصلح مقصودًا) أى لأنا تتبعنا أحكام الشارع فوجدنا أن نظر الشارع فى مشروعية الأحكام إلى تحصيل المصالح ودفع المفاسد لا تفويت المصالح.

الشارح: (أو لمفسدة حتى يكون عدمه مناسبًا) أرجع بعض الحواشى قوله حتى يكون عدمه مناسبًا لقوله أو لمفسدة لا له وللمعطوف عليه لأن العدم فى المعطوف عليه مفوت للمصلحة فلا يتوهم كونه مناسبًا.

الشارح: (فإنه لا فرق... إلخ) يعنى قد سمع التعليل بالأمر العدمى معبرًا عنه بعبارة وجودية لا فرق بين أن يعبر عن العلل العدمية بعبارات وجودية أو بعبارات عدمية فحينئذ قد وقع العدم علة وعدم وقوع التعبير بالعبارات العدمية مجرد دعوى.

الشارح: (فلا يتصف بها العدم) أى لأن الوجودى لا يكون وصفًا للعدمى.

الشارح: (وإلا عدم النقيضان) أى وأن لا تكن العلة وجودًا بأن انتفى الوجود عنها والفرض أن العدم انتفى عنها أيضًا لأنه نقيضها فقد ارتفع عنها الوجود والعدم وهما نقيضان لا يصح ارتفاعهما.

قوله: (ثم استقبحوا جعل المنافى للمناسب قسيمًا لما هو منشأ المفسدة) سيأتى رده وسيأتى الكلام عليه.

قوله: (مثل أنه يجوز أن يكون الوجود منشأ مصلحة... إلخ) سيأتى رده بأنه

حينئذ يكون الوجود منشأ مفسدة.

قوله: (لكن لا يخفى ما فيه من الإبهام) أى حيث لم يبين وجه اختصاص الأولين بالمناسب والآخرين بالمظنة.

قوله: (أن كون العدم مناسبًا بذاته) أى لا بواسطة غيره حتى يكون هو مظنة.

قوله: (ولا أرى لهذا الكلام معنى) أى لأن النظر فى نفس العدم غير صحيح ولا يترتب عليه أن يكون مناسبًا بذاته والنظر إلى وجود الشىء الذى فيه مصلحة أو مفسدة لا يوجب كونه مظنة.

قوله: (لأن المفروض أن وجوده ليس منشئًا لمصلحة ولا مفسدة) أى وبهذا الفرض صح أن يكون من أقسام هذا المفروض ما يكون وجوده وعدمه سواء قوله وبهذا تظهر فائدة تقييم القسيم أى القسيم لما وجوده منشأ لمصلحة أو مفسدة يعنى بكون المفروض ذلك تظهر فائدة التقييد المذكور فيندفع الاعتراض باستقباح جعل المنافى قسيمًا لما فيه مفسدة لظهور أن لا تقابل بينهما وفيه أن الاعتراض به غير مدفوع بهذا الفرض لأنه لا وجه له إلا أن يقال: إن وجه ذلك الفرض أن ما وجوده مناف للمناسب إذا كان فيه مفسدة فهو داخل فيما وجوده منشأ لمفسدة فنفرض المقابل فى غيره.

قوله: (فإن تحريم الخمر) تحريف وحقه فإن فى تحريم الخمر.

قوله: (هو إلزام الإسلام) تحريف والأصل هو التزام الإسلام وقوله وليس منافيًا له تحريف والأصل إسقاط الواو.

قوله: (فعلى تقرير الشارحين أن هذا الدليل يقتضى وجودية الإمكان مع أنه عدمى بالاتفاق) قد نقله فيما تقدم واعترض عليه حيث قال: وكلام بعض الشارحين هو أن الاعتراض الأول نقض إجمالى للدليلين المذكورين على كون الحسن وجوديًا فإنما يجريان فى الإمكان بأن يقال نقيضه لا إمكان وهو سلب لما ذكر وأيضًا لو كان الإمكان عدميًا لم يكن وصفًا ذاتيًا للممكن مع أن كون الإمكان ثبوتيًا باطل بالاتفاق وهذا مع فساده وابتنائه على الفاسد لا يوافق كلام الأصل... إلخ.

قوله: (وعلى تقرير المحقق يقتضى أن لا يتصف العدم بالإمكان) أى لأن الإمكان وجودى بدليل أن اللامكان سلب وإذا كان وجوديًا فلا يكون وصفًا للعدم.

قال: (قالوا: صح تعليل الضرب بانتفاء الامتثال قلنا بالكف، وأن لا يكون العدم جزءاً منها، قالوا: انتفاء معارضة المعجز جزء من المعرف لها وكذلك الدوران وجزؤه عدم قلنا شرط لا جزء).

أقول: للخصم حجتان:

قالوا: أولاً: صح تعليل الضرب بانتفاء الامتثال مع أن الضرب ثبوتى وانتفاء الامتثال عدمى. قلنا: لا نسلم صحته، بل التعليل ثم بالكف عن الامتثال وهو أمر ثبوتى محقق.

قالوا: ثانيًا: معرفة كون المعجز معجزاً أمر وجودى وهو معلل بالتحدى بالمعجزة مع انتفاء المعارض، فهذه علة جزؤها عدم وما جزؤه عدم فهو عدم، وقد علل به وجودى فبطل سلبكم الكلى، وكذلك الدوران علة لمعرفة كون المدار علة وهى وجودية، والدوران عدمى لأنه عبارة عن الوجود مع الوجود والعدم مع العدم فأحد جزأيه عدم فهو عدم.

الجواب: العدم فى الصورتين شرط لا جزء ولا يخفى أن نفس التحدى لا يستقل بتعريف المعجز.

التفتازانى

قوله: (قالوا ثانيًا) ذكر الآمدى أنه إذا عرف امتناع تعليل الوجود بالعدم المحض فبمثله يعلم امتناع كون العدم جزءًا من علة الوجودى والوجه فى الاعتراض والجواب كما تقدَّم ويخصه اعتراض وهو أن عدم المعارضة جزء من المعرف لكون المعجزة معجزة، والعدم عند العدم جزء من الدوران المعرف لعلية المدار والجواب أنا لا نسلم أن العدم فى الصورتين جزء من المعرف بل شرطًا ولما كان العدمى أعم من أن يكون عدمًا محضًا أو أحد جزأيه وجودًا عد المصنِّفُ ذلك الاعتراض من أدلة القائلين بأن الوجود يعلل بالعدمى وذكر بعض الشارحين أن المراد من شروط العلة أن لا يكون العدم جزءًا من علة الوجود وهو مصرح فى بعض النسخ ولا خفاء فى أن التعريف لا يحصل إلا بمجموع الأمرين ولا نعنى بكون العدم جزءًا له سوى هذا وهذا هو المراد بقوله ولا يخفى أن نفس التحدى لا يستقل بتعريف المعجز بمعنى أن لا يكون لشىء آخر مدخل فى التعريف ولم يصرح بأمر الدوران لأن الجزئية فيه أظهر.

الجيزاوى

المصنف: (انتفاء المعارضة جزء من المعرف لها) أى للمعجزة لأنها الأمر الخارق للعادة مع التحدى وانتفاء المعارضة للمعجز.

قوله: (فبمثله يعلم امتناع كون العدم جزءاً من علة الوجودى) أى لما ذكره الشارح من أن الذى جزؤه عدم فهو عدم وقوله والوجه فى الاعتراض والجواب ما تقدم أما الاعتراض فهو أن الضرب علل بانتفاء الامتثال وأما الجواب فهو أن التعليل ثم بالكف عن الامتثال... إلخ.

قوله: (وهو أن عدم المعارضة... إلخ) أى فقد وقع التعليل بما جزؤه عدم.

قوله: (ولا خفاء... إلخ) رد لقوله بل شرط.

قال: (وأن لا تكون المتعدية المحل ولا جزءاً منه لامتناع الإلحاق بخلاف القاصرة، والقاصرة بنص أو إجماع صحيحة باتفاق، والأكثر على صحتها بغيرهما كتعليل الربا فى النقدين بجوهريهما خلافًا لأبى حنيفة رضى الله عنه لنا أن الظن حاصل بأن الحكم لأجلها وهو المعنى بالصحة بدليل صحة المنصوص عليها واستدل لو كانت صحتها موقوفة على تعديتها لم تنعكس للدور، والثانية اتفاق وأجيب بأنه وقف معينة. قالوا: لو كانت صحيحة لكانت مفيدة والحكم فى الأصل بغيرها ولا فرع، ورد بجريانه فى القاصرة بنص وبأن النص دليل الدليل وبأن الفائدة معرفة الباعث المناسب فيكون أدعى إلى القبول وإذا قدر وصف آخر متعد لم يتعد إلا بدليل على استقلاله).

أقول: العلة تنقسم إلى متعدية تتعدى الأصل فتوجد فى غيره وإلى قاصرة لا تتعداه، أما المتعدية فيشترط فيها أن لا تكون هى المحل أو جزءًا للمحل حقيقة إذ لا يتصور تعديتهما، وأما الجزء المحمول الأعم فلا يسميه المتكلم جزءًا بل وصفًا نفسيًا، وأما القاصرة إن جوزت فقد تكون المحل أو جزأه إذ لا مانع، بقى النظر فى القاصرة فى جواز التعليل بها وعدمه أما إذا كان ثبوتها بالنص أو الإجماع فيصح اتفاقًا، وإن كان بغيرهما من مسالك العلية كالمناسبة والسبر فالأكثر على صحتها، مثاله تعليل حرمة الربا فى النقدين بجوهريهما، أى بكونهما ذهبًا وفضة، وهو نفس المحل أو بجوهريتهما أى بكونهما جوهرى الثمن وهو وصف قاصر، وخالف فى ذلك أبو حنيفة رضى الله عنه، لنا أن الظن حاصل بأن الحكم لأجلها لأنه المفروض وهو معنى صحة التعليل بها بدليل صحة المنصوص عليها اتفاقًا وإن لم يفد النص إلا الظن فلو كان معنى التعليل القطع بأن الحكم لأجلها لما جاز ذلك أيضًا واستدل بأنه لو كانت صحة العلية موقوفة على تعديتها لم تكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها.

والجواب: منع الملازمة قولك يلزم الدور، قلنا نعم لكنه دور المعية لا دور تقدم، وأنه جائز بيانه أن العلة لا تكون إلا متعدية لا أن كونها متعدية ثبتت أولاً ثم تكون علة والمتعدية لا تكون إلا علة لا أنها تكون علة ثم علة متعدية وهو واضح وقد يجاب أيضًا بأن التعدية شرط العلية بمعنى وجود الوصف فى غيره

ومشروطة بها بمعنى وجود الحكم به فى غيره فذلك غلط نشأ من الاشتراك.

قالوا: لو كانت العلة القاصرة صحيحة لكانت مفيدة لأن إثبات ما لا فائدة فيه لا يصح شرعًا ولا عقلاً لكنها غير مفيدة لأن فائدتها منحصرة فى إثبات الحكم بها وهو منتف وإلا فإما فى الأصل أو فى الفرع؛ أما الأصل فالحكم فيه ثبت بغيرها من نص أو إجماع، وأما الفرع فالمفروض أنه لا فرع.

الجواب: أولاً: النقض بالقاصرة إذا ثبتت بنص أو إجماع فإن هذا الدليل بعينه يجرى فيها مع جوازه اتفاقًا، وثانيًا: بأنا لا نسلم أن الحكم فى الأصل عرف بغير العلة بل عرف بالعلة والنص دل على كونه دليلاً فإذا قال جوهر الثمن ربوى فقد عرف كون النقدين ربويين بكون الربوية معللة بجوهرية الثمن والنص دليل الدليل، وثالثًا: بأنا لا نسلم حصر الفائدة فى معرفة الحكم بل ههنا فائدتان أخريان: إحداهما: معرفة الباعث المناسب فإن الحكم إذا عرف كذلك كان أقرب إلى القبول والإذعان من التعبد المحض، وثانيتهما: أنه إذا قدر وصف آخر متعد وقد علمت قاصرة جاز أن يكونا جزأى العلة فلا تعدية وأن يكون كل مستقلة فتحصل التعدية، وإذا جاز الأمران فلا تعدى إلا بدليل يدل على كونه مستقلاً لا جزءًا، وقد يدفع هذا بأن الاستقلال يترجح بالتعدية فلا توقف.

التفتازانى

قوله: (جزءًا للمحل حقيقة) أى تركب محل الحكم منه ومن غيره بحيث يكون كل منهما متقدمًا عليه فى الوجود لا يحمل عليه أصلاً فلا حاجة إلى تقييد الجزء بالمختص لأن ما يكون جزءًا لشىء حقيقة لا يكون إلا كذلك مثلاً الخل الذى هو من السكنجبين حقيقة لا توجد فى غيره وأما مطلق الخل الذى يوجد فيه وفى غيره فليس جزءًا منه حقيقة وبهذا يخرج الجزء المحمول الأعم أيضًا على أنه لا يسمى باصطلاح المتكلمين جزءًا بل صفة نفسية وكذا المساوى لما سبق من تفسير الصفة النفسية، وإنما خص الأعم بالذكر لتصريح الآمدى بأن الحق التفصيل وهو أنه لا يكون نفس المحل ويجوز أن يكون غيره لاحتمال كونه أعم.

قوله: (بجوهريهما) أى ذاتيهما وحقيقتيهما وفى بعض نسخ المتن بجوهريتهما، أى كونهما جوهرتين مثقبتين لثمنية الأشياء.

قوله: (وإن لم يفد النص إلا الظن) لأن المراد ما يقابل الإجماع ويشمل الكتاب

والسنة بأقسامهما لا ما يقابل الظاهر حتى يكون قطعيًا البتة وخص البيان بالمنصوص عليها لأن المجمع عليها لا تكون إلا قطعية ومن معكوس الكلام ما ذكره العلامة من أنه مثل المعنى بصحة القاصرة وحصول اليقين بأن الحكم لأجلها قلنا هذا وإن سلم حصوله فى المنصوصة فلا نسلم فى المجمع عليها إذ الإجماع لا يفيد اليقين.

قوله: (فذلك) أى توهم لزوم الدور غلط من اشتراك لفظ التعدية بين ثبوت الوصف فى محل آخر وبين ثبوت الحكم به فى محل آخر والموقوف على العلية هو الثانى والموقوف عليه هو الأول.

قوله: (بل عرف بالعلة) لا خفاء فى ضعف هذا المنع والسند فإن الحكم الشرعى لا يثبت إلا بدليل شرعى والعلة لا تستنبط إلا بعد معرفة الحكم بدليله.

قوله: (وقد يدفع هذا) وإن كان كلامًا على السند لكنه قوى، فإن الأصل فى العلة التعدية لكثرة فائدتها والاتفاق على صحتها وقد يعارض بأن اجتماع العلتين مختلف فيه ولو سلم فالأصل عدمه.

الجيزاوى

الشارح: (وقد يدفع هذا) أى قوله وثانيتهما. . . إلخ.

قوله: (وبهذا يخرج الجزء المحمول الأعم) أى لأنه لا يتقدم فى الوجود على كله وقوله أيضًا أى كما خرج الجزء الأعم الخارجى نحو مطلق الخلل وقوله وكذا المساوى لما سبق من تفسير النفسية أى بأنها ما لا تعقل الذات إلا بها فهو كالجزء الأعم المحمول.

قوله: (وإنما خص الأعم بالذكر لتصريح الآمدى... إلخ) أى أن الجزء المساوى كالجزء الأعم وإنما خص الشارح الأعم بالذكر متابعة للآمدى.

قوله: (ومن معكوس الكلام... إلخ) أى لأنه جعل اليقين موضع الظن والظن موضع اليقين.

قوله: (وإن كان كلامًا على السند) لعل الأصل وهو وإن كان كلامًا على السند وقوله وقد يعارض أى ما ذكره من قوله وثانيتهما فقد توجه عليه المنع والمعارضة مع كونه كلامًا على السند واعلم أن الخلاف فى جواز التعليل بالقاصرة المستنبطة قيل: إنه لفظى لأن التعليل باصطلاح الحنفية هو القياس والقاصرة إبداء حكمة

ولا يسمى ذلك الإبداء تعليلاً لمرادفة التعليل باصطلاحهم للقياس ولا يقاس في القاصرة، والجمهور أرادوا بالتعليل إبداء المناسب واستخراجه فحكموا بصحة التعليل به ولا يجعلون التعليل مرادفًا للقياس فلا خلاف في المعنى للاتفاق على عدم القياس في العلة القاصرة وإنما الخلاف في تسمية استخراج المناسب تعليلاً لأن التعليل لا يخص القياس أو لا يسمى تعليلاً لأن التعليل هو القياس وقيل: إن الخلاف معنوي مبني على اشتراط التأثير في العلة كما ذهب إليه الحنفية فيلزم في العلة المستنبطة أن تكون متعدية وعدم اشتراط التأثير والاكتفاء بالإخالة كما هو مذهب الجمهور فلا يلزم في العلة المستنبطة التعدية لا يقال: إن العلة القاصرة عند الحنفية يجوز أن يكون لجنسها تأثير في جنس الحكم فلا ينفع البناء على التأثير لأنا نقول المقصود أن المراد بالتعدية ما يوجد هو أو جنسه في غير الأصل وبالقاصرة ما لا يوجد هو ولا جنسه فيه بل يختص بالأصل والتعدية لعينه أو لجنسه لازمة على تقدير التأثير بخلاف الإخالة وحينئذ صح البناء وهذا بالحقيقة تحرير للمسألة لتكون محلاً للنزاع ولا تؤول إلى النزاع اللفظي الذي يبعد كل البعد صدوره عن المحصلين. اهـ ملخصًا من مسلم الثبوت وشرحه.

قال: (وفى النقض وهو وجود المدعى علة مع تخلف الحكم، ثالثها يجوز فى المنصوصة لا المستنبطة، ورابعها عكسه، وخامسها يجوز فى المستنبطة وإن لم يكن لمانع ولا عدم شرط، والمختار إن كانت مستنبطة لم يجز إلا لمانع أو عدم شرط لأنها لا تثبت عليتها إلا ببيان أحدهما لأن انتفاء الحكم إذا لم يكن ذلك لعدم المقتضى وإن كانت منصوصة فبظاهر عام فيجب تخصيصه كعام وخاص، ووجب تقدير المانع، لنا لو بطلت لبطل المخصص وأيضًا جمع بين الدليلين ولبطلت المقاطعة كعلل القصاص والجلد وغيرهما).

أقول: قد يعد من شروط العلة أن تكون مطردة أى كلما وجدت وجد الحكم وعدمه يسمى نقضًا وهو أن يوجد الوصف الذى يدعى أنه علة فى محل ما مع عدم الحكم فيه وتخلفه عنها، وقد اختلف فى جواز النقض أى كونه غير قادح فى العلية فيبقى معه ظن العلية على مذاهب: أولها: يجوز مطلقًا، ثانيها: لا يجوز مطلقًا، ثالثها: يجوز فى المنصوصة دون المستنبطة، رابعها: يجوز فى المستنبطة بمانع أو عدم شرط دون المنصوصة، خامسها: يجوز فى المستنبطة ولو بلا مانع أو عدم شرط دون المنصوصة والمختار هذا التفصيل وهو أنها إن كانت مستنبطة لم يجز إلا بمانع أو عدم شرط لأن العلية لا تثبت عند التخلف إلا ببيان أحدهما لأن انتفاء الحكم إذا لم يكن لمانع ولا عدم شرط فهو لعدم المقتضى قطعًا فلو كان الوصف مقتضيًا لثبت الحكم فى صورة النقض ولم يثبت فليس مقتضيًا وإن كانت منصوصة فلا تكون بقاطع فى خصوصية محل النقض وإلا ثبت الحكم ولا فى غيره وإلا فلا تعارض وإنما يكون بظاهر عام وحينئذٍ يجب تخصيصه بغير صورة النقض لأن ذلك النص عام يدل على العلية فى محلّ النقض وغيره وعدم الحكم خاص يدل على عدم العلية فى محل النقض وإذا تعارض عام وخاص فقد علمت أن الواجب تخصيص العام مثاله أن مجىء الخارج النجس ناقض للوضوء ثم يثبت أن الفصد لا ينقض فيحمل على غير الفصد وأنه لم يرد بالعموم ووجب تقدير مانع يمنع من العلية ثمة وإن كنا لا نعلمه بعينه لئلا يلزم الحكم بدون العلة فإن فيه إبطال العلية لما ذكرنا أن الحكم بدونهما لعدم المقتضى فيبطل الاقتضاء وحاصل هذا المذهب أنه لا بد من مانع أو عدم شرط لكن فى المستنبطة يجب العلم بعينه وإلا لم يظن العلية وفى المنصوصة لا يجب ويكفى فى ظن العلية تقديره وفى

الصورتين لا تبطل العلية بالتخلف، لنا لو بطلت العلية بالتخلف لبطل المخصص مطلقًا واللازم منتف بيان الملازمة أنه ليس إلا مخصصًا لعموم دليل كونه علة وخصوصية هذا المدلول ملغى قطعًا فانتفى الفرق بينه وبين سائر المخصصات فلو لم يجز لم يجز شيء منها ولنا أيضًا أنه جمع بين الدليلين؛ دليل الاعتبار إذ يعمل به فى غير صورة النقض ودليل الإهدار إذ يعمل به فى محله وهو صورة النقض فوجب المصير إليه كغيره، ولنا أيضًا لو بطلت لبطلت العلل القاطعة كعلة القصاص وهو القتل العمد العدوان للتخلف فى الوالد، وكعلة الجلد وهى الزنى للتخلف فى المحصن، وعلة القطع وهو السرقة للتخلف فى مال الابن والغريم إلى غير ذلك واللازم باطل، بيان الملازمة أن المفروض منافاة التخلف للعلية إذ لولاه فلا مانع من صحة المظنونة.

التفتازانى

قوله: (بمانع أو عدم شرط) لا بد من التقييد بذلك ليتميز عن الخامس ولا خفاء فى أن عكس الثالث بالتحقيق هو الخامس فكان الأولى بالمصنف أن يقول رابعها عكسه خامسها يجوز فى المستنبطة بمانع أو عدم شرط دون المنصوصة.

قوله: (إذا لم يكن مانع) الموافق لهذا التفسير أن يكون لفظ المتن إذا لم يكن بذلك لكنه فى النسخ إذا لم يكن ذلك أى إذا لم يتحقق وجود مانع أو عدم شرط على أن كان تامة.

قوله: (وإلا ثبت الحكم) ضرورة ثبوت الحكم عند ثبوت علته قطعًا.

قوله: (ولا فى غيره) أى غير محل النقض وإلا فلا تعارض لأن النص القاطع إنما دل على عليته فى غير محل النقض ويختلف الحكم إنما دل على عليته فى محل النقض ولا تعارض عند تغاير المحلين وحيث لا تعارض لا نقض لأن معناه أن الدليل دل على علية الوصف فيه ويختلف الحكم دل على عدم عليته فيه ولا خفاء فى أنه لو ثبت العلية فى غير محل النقض خاصة بظنى فلا تعارض أيضًا وإنما يكون النقض والتعارض إذا ثبتت العلية فيهما جميعًا بظاهر عام، فيدل بعمومه على العلية فى محل النقض وغيره ويعارضه عدم الحكم فى محل النقض لدلالته على عدم العلية فيه فيجب تخصيص العام به وبهذا يظهر أن معنى عدم التعارض عند اختصاص النص بغير محل النقض ما ذكرنا لا ما يقال: إن التخلف

فى صورة النقض إما بظنى فلا تعارض لأن الظنى لا يعارض القطعى وإما بقطعى فلا يعارضه أيضًا لأن القطعيين لا يتعارضان فليتأمل.

قوله: (ووجب تقدير مانع) اكتفى به اقتداء بالمتن والمراد ما يعم انتفاء الشرط فإنه أيضًا مانع.

قوله: (لبطل المخصص) على لفظ اسم المفعول وكذا سائر المخصصات، وقوله: أنه أى التخلف ليس إلا مخصصًا على لفظ اسم الفاعل وخصوصية هذا المدلول هو كون الوصف علة وحاصله أن الدليل العام للحكم يجوز تخصيصه سواء كان المخصص هو العلية أو حكمًا آخر سواها.

قوله: (العلل القاطعة) يعنى التى حصل القطع بعليتها فى غير صورة النقض بطريق الإجماع والاتفاق بعد دلالة النص على عليتها بطريق الظن عمومًا.

الجيزاوى

المصنف: (والمختار إن كانت مستنبطة... إلخ) هو مذهب سادس وقيل هو قول الأكثر القائل بالجواز مطلقًا أى منصوصة أو مستنبطة وقوله: لا تثبت عليتها إلا ببيان أحدهما أى لا تثبت عليتها فى غير صور النقض عند التخلف إلا ببيان أن التخلف لمانع أو فقد شرط وإلا لم تثبت عليتها أصلاً.

الشارح: (أو لها يجوز مطلقًا) دليله يعلم من دليل جواز المستنبطة ولو لغير مانع أو فقد شرط ومن دليل جواز المنصوصة دون المستنبطة.

الشارح: (فهو لعدم المقتضى قطعًا) أى فلا تثبت علية الوصف أصلاً لا فى صورة التخلف ولا فى غيرها بخلاف ما إذا كان التخلف لمانع أو فقد شرط فتثبت العلة وإن تخلف مقتضاها حينئذ.

الشارح: (لئلا يلزم الحكم بدون العلة) تحريف وصوابه لئلا يلزم العلة بدون الحكم والمعنى وإنما قلنا بتقدير مانع يمنع من العلية عند تخلف الحكم لئلا يلزم لو كان التخلف لغير المانع وجود العلة بدون الحكم فتبطل العلية وقوله لما ذكرنا علة لبطلان العلة حينئذ وقوله: إن الحكم بدونهما تحريف وصوابه أن انتفاء الحكم بدونهما.

الشارح: (فلا مانع من صحة المظنونة) أى المستنبطة.

قوله: (وتخلف الحكم إنما دل على عليته فى محل النقض) تحريف وصوابه على

عدم عليته.

قوله: **(لأن معناه أن الدليل دل... إلخ)** أى معنى تغاير المحلين أن الدليل دل على علية الوصف فى غير محل النقض وتخلف الحكم دل على عدم عليته فيه فقوله دل على علية الوصف فيه تحريف وحقه دل على عدم عموم علية الوصف.

قوله: **(ولا خفاء فى أنه لو ثبتت العلة فى غير محل النقض خاصة بظنى فلا تعارض أيضًا)** أى فلا خصوصية لثبوت العلة فيه بقطعى.

قوله: **(بعد دلالة النص على عليتها بطريق الظن عمومًا)** زاد هذا ليظهر التخلف باعتباره وإلا فلو نظر للإجماع والاتفاق فالعلة اعتبرت فى غير صورة النقض وقوله تعسف هكذا فى النسخ وهو تحريف وأصله وهذا فاسد فلعل الأصل هف أى هذا فاسد وقوله وفى بعض الشروح... إلخ. قد ذكره الأصفهانى.

قال: (أبو الحسين: النقض يلزم فيه مانع أو انتفاء شرط فيتبين أن نقيضه من الأولى قلنا: ليس ذلك من الباعث ويرجع النزاع لفظيًا، قالوا: لو صحت للزم الحكم، وأجيب بأن صحتها كونها باعثة لا للزوم الحكم فإنه مشروط، قالوا: تعارض دليل الاعتبار ودليل الإهدار، قلنا: الانتفاء للمعارض لا ينافى الشهادة، قالوا: تفسد كالعقلية، وأجيب بأن العقلية بالذات وهذه بالوضع).

أقول: هذه حجج القائلين بعدم جواز النقض، فقال أبو الحسين: النقض إنما يصح مع وجود مانع أو عدم شرط، فيكون نقيضه وهو عدم المانع، ووجود الشرط جزءًا من العلة لأن المستلزم هو العلة مع ذلك فلا تكون الأولى تمام العلة فتنقدح عليتها، مثاله: إذا علم أن الربا لا يثبت فى الحديد لكونه موزونًا فنقض بالرصاص، فقيل المانع البياض أو الشرط السواد، فقد علم أن العلة كونه موزونًا مع أنه ليس أبيض أو مع أنه أسود فلا يكون كونه موزونًا هو العلة بل جزء العلة.

الجواب: لا يلزم من كونه لا بد منه أن يكون جزءًا من العلة إذ المراد بالعلة الباعث وليس ذلك من الباعث فى شىء وعلى هذا فيرجع النزاع لفظيًا مبنيًا على تفسير العلة فإن فسرت بالباعث على الحكم جاز النقض، وإن فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم لم يجز.

قالوا: ثانيًا: لو صحت العلية مع التخلف للزم الحكم فى صورة التخلف لأن من ضرورة صحة العلية لزوم المعلول لعلته.

الجواب: منع كونه من لوازم العلية لأن مرادنا بها كونها باعثة لا لزوم الحكم لها مطلقًا فإن لزوم الحكم مشروط بعدم المانع ووجود الشرط فكونه علة يلزمه اللزوم إذ لم يوجد مانع ولم يعدم شرط وذلك غير متحقق فينتفى اللزوم.

قالوا: ثالثًا: لنا تعارض دليل العلية وهو وجود الحكم معه، ودليل الإهدار وهو التخلف عنه، فتساقطا فلا يعمل بدليل العلية، وهو المطلوب.

الجواب: لا نسلم أن التخلف دليل الإهدار فإن الحكم فى تلك الصورة المخصوصة قد انتفى لمعارض وهو لا يبطل العلية، وذلك كالشهادة إذا عورضت بشهادة فتعارضت البينتان فإنه لا يبطل حكم الشهادة مطلقًا فالعلة شاهدة بالحكم والتخلف فى صورة معينة لمانع يخصها لا يبطل شهادة العلة بالحكم ولا يوجب

عدم قبولها مطلقًا.

قالوا: رابعًا: التخلف يفسد العلية كما يفسد العلة العقلية، فإنه إذا وجدت الحركة ولم توجد العالمية علم قطعًا أن الحركة ليست علة للعالمية.

الجواب: أن العلل العقلية علل بالذات وتستلزم معلولها استلزامًا ذاتيًا، وما بالذات لا ينفك لا جرم دل الانفكاك على عدم العلية وهذه علل بالوضع فقد لا تستلزم معلولها ولا يضر الانفكاك.

التفتازاني

قوله: (فقال أبو الحسين) يعنى أن هذه الحجة له خاصة بخلاف الثلاث الباقية.

قوله: (إنما يصح) أى النقض ويختلف الحكم عند وجود مانع أو عدم شرط وإلا لكان انتفاء الحكم لعدم المقتضى تعسف.

قوله: (فلا تكون الأولى) أى العلة بدون عدم المانع ووجود الشرط تمام العلة حتى تبطل عليتها بتخلف الحكم إذ التخلف عند عدم تمام العلة جائز اتفاقًا.

قوله: (وهو وجود الحكم معه) وفى بعض الشروح أن دليل الاعتبار هو ما تثبت به العلية من مالك العلة وأن معنى قوله الانتفاء بمعارض لا ينافى الشهادة هو أن انتفاء الحكم لمعارض لا ينافى دلالة الدليل على العلية فى الجملة والأقرب ما ذكره المحقق أما الأول فلأنه الموافق لكلام الجمهور ولما سيجىء من تأتى دليلى المذهب الثالث ولأن المقابل لتخلف الحكم عن الوصف هو ترتبه عليه، وأما الثانى فلأن معنى تعارض الدليلين منافاة كل منهما لمدلول الآخر لا لدلالته عليه والخصم لم يدع أن التخلف أى انتفاء الحكم ينافى دلالة الدليل على علية الوصف بل أنه ينافى كونه علة شاهدة بثبوت الحكم وهو معنى الاقتدار فليتأمل.

قال: (المجوز فى المنصوصة لو صحت مع النقض لكان لتحقق المانع ولا يتحقق إلا بعد صحتها فكان دوراً، أجيب بأنه دور معية، والجواب: أن استمرار الظن بصحتها عند التخلف يتوقف على المانع وتحقق المانع يتوقف على ظهور الصحة فلا دور كإعطاء الفقير يظن أنه لفقره فإن لم يعط آخر توقف الظن فإن تبين مانع عاد وإلا زال، قالوا: دليلها اقتران وقد تساقطا وقد تقدَّم).

أقول: هاتان حجتان لأصحاب المذهب الثالث وهم المجوزون فى المنصوصة دون المستنبطة.

قالوا: أولاً: لو صحت العلة المستنبطة مع كونها منقوضة لكان لتحقق المانع واللازم منتف، أما الملازمة فلأن التخلف بلا مانع قاطع فى عدم الاقتضاء كما مر، وأما انتفاء اللازم فلأن المانع إنما يتحقق بعد صحة العلية، إذ لو لم تصح العلية فعدم الحكم لعدم العلة ولا أثر لما يتصور مانعًا، فلا يكون مانعًا فتتوقف الصحة على المانع، والمانع على الصحة ويلزم الدور.

وقد أجيب عنه بأن الدور إنما يستحيل إذا كان دور تقدَّم بأن يعتبر التقدم فى الطرفين وأما إذا كان دور معية فلا وهذا دور معية إذ غايته امتناع انفكاك كل عن الآخر وأما عدم الانفكاك بصفة التقدم فلا وهذا ليس بصواب لظهور تقدم كل على الآخر، إذ لا تعلم المانعية إلا بعد العلم بالاقتضاء ولا يعلم الاقتضاء إلا بعد العلم بالمانعية، بل الصواب أنا ببادى الرأى والنظر إلى المناسبة أو غيرها يظهر لنا صحة العلة، ونظنها ظنًا حتى يتحقق التخلف وعند التخلف إن وجدنا أمرًا ينسب إليه لصلوحه، لذلك حكمنا على ذلك الأمر أنه مانع واستمر ظن الصحة وإلا زال فإذًا استمرار الظن بصحتها يتوقف على وجود المانع، وكونه مانعًا يتوقف على ظهور الصحة وظنها لا على استمراره فزال الدور، مثاله: المحقق فى العرفيات أن من أعطى فقيرًا فظن أنه إنما أعطاه لفقره فإن لم يعط فقيرًا آخر توقف الظن لجواز وجود المانع وعدمه فإن تبين مانع كفسقه عاد ظنه أنه كان للفقر وههنا مع ذلك الباعث لم يعطه لفسقه، وإلا زال ظن كونه للفقر واعلم أن هذا مشكل إذا كان العلم بالتخلف مقارنًا لا متأخرًا، فالأصوب أن المانعية كونه بحيث إذا جامع علة باعثة منعها مقتضاها والفسق للإعطاء كذلك وجد الباعث أولاً، ووجود المانع المتوقف عليه العلية هو هذا القدر لا كونه مانعًا بالفعل الذى يتوقف على العلية

فلا دور.

قالوا: ثانيًا: دليل المستنبطة اقتران الحكم بها وقد شهد لها بالاعتبار فى الأصل وعليها بالإهدار فى محل النقض فتعارضا وتساقطا، وبطلت العلية.

الجواب: أنه قد تقدَّم أن الانتفاء لمعارض لا يبطل الشهادة.

التفتازانى

قوله: (إذ لا تعلم المانعية) إشارة إلى أن المعتبر فى تحقق المقتضى والمانع هو العلم بذلك لينافى ترتب الحكم ففى المثال المذكور لا يعلم أن الفسق مانع إلا بعد العلم بأن الفقر مقتض وإلا لجاز أن يكون عدم الإعطاء بناء على عدم المقتضى ولا يعلم أن الفقر مقتضٍ إلا بعد العلم بأن الفسق كان مانعًا فى صورة التخلف وإلا لكان التخلف قاطعًا فى عدم المقتضى.

قوله: (فالأصوب) لما كان ما ذكره أن الصواب لا يتم فيما إذا علم التخلف مقارنًا للعلم بالعلية كما إذا سأله فقيران فأعطى واحدًا ومنع الآخر الفاسق فإن العلم بعلية الفقر يتوقف على العلم بمانعية الفسق وبالعكس أشار إلى الأصوب الذى يندفع عنه هذا الإشكال، وحاصله أن ما يتوقف على العلية هو المانعية بالفعل وما تتوقف عليه العلية هو المانعية بالقوة بمعنى كون الشىء بحيث إذا جامع الباعث منع مقتضاه.

قوله: (فى الأصل) أى فى غير محل النقض ولا خفاء فى أن الأصل فى العلة عدم الانتقاض.

قوله: (لا تبطل الشهادة) أى شهادة العلة بالحكم على ما سبق وإن كان الظاهر أن المراد شهادة الدليل أعنى اقتران الحكم بها لها بالاعتبار على ما ذكره غيره من الشارحين.

الجيزاوى

الشارح: (وهذا ليس بصواب) أى لأن كون الدور دور معى إنما هو إذا كان الكلام فى اعتبار الشارع للعلة وليس الكلام فى ذلك إنما الكلام فى الدلالة على العلية.

قوله: (أى فى غير محل النقض) دفع لما يتوهم أن المراد بالأصل المقيس عليه.

قال: (المجوز فى المستنبطة المنصوصة دليلها نص عام فلا يقبل، وأجيب إن كان قطعيًا فمسلم وإن كان ظاهراً وجب قبوله).

أقول: هذه حجة أصحاب المذهب الرابع، وهم المجوزون فى المستنبطة دون المنصوصة.

قالوا: المنصوصة دليلها نص عام فيتناول محل النقض صريحًا فيثبت فيه العلية صريحًا، فلا يقبل النقض إذ يلزم إبطال النص بخلاف المستنبطة فإن دليلها الاقتران مع عدم المانع ولا تخلف عنه.

الجواب: إن كان النص العام قطعيًا فمسلم أنه لا يقبل التخصيص كغيره من التخصيصات ولا يختص بتخصيص العلة فليس محل النزاع، وإن كان ظاهراً وجب قبوله وتقدير المانع كما ذكرنا.

التفتازانى

قوله: (نص عام) إذ لو اختص بغير صورة النقض لم يتصور النقض.

قوله: (يلزم إبطال النص) لدلالته على العلية حيث لا علية بناء على انتفاء لازمها الذى هو ترتب الحكم.

قوله: (فإن دليلها) أى دليل المستنبطة اقتران الحكم بها مع عدم المانع أى ترتب الحكم عليها عند خلوها عن المانع ولا تخلف للحكم عن هذا الدليل لأن انتفاء العلية فى صورة النقض مبنى على انتفاء الدليل وحاصله أن دليل المنصوصة يبطل بانتقاضها بخلاف دليل المستنبطة فإن قيل فعند تحقق المانع لا دليل فلا علية فلا نقض قلنا المراد نقض ما هو علة فى الجملة لا فى صورة ثبوت عليتها فيها فإنه محال.

قوله: (كما ذكرنا) فى تحقيق القول المختار أنه لا بد من تقدير مانع يمنع من العلية لئلا تلزم العلة بدون الحكم فتبطل العلية.

قال: (الخامس: المستنبطة علة بدليل ظاهر وتخلف الحكم مشكك فلا يعارض الظاهر، وأجيب تخلف الحكم ظاهر أنه ليس بعلة والمناسبة والاستنباط مشكك والتحقيق أن الشك فى أحد المتقابلين يوجب الشك فى الآخر، قالوا: لو توقف كونها أمارة على ثبوت الحكم فى محل آخر لانعكس فكان دوراً أو تحكمًا، وأجيب بأنه دور معية، والحق أن استمرار الظن بكونها أمارة يتوقف على المانع، أو ثبوت الحكم وهما على ظهور كونها أمارة).

أقول: هاتان حجتان لأصحاب المذهب الخامس، وهم القائلون بالجواز فى المستنبطة وإذ لم يكن مانع ولا فوات شرط.

قالوا: أولاً: المستنبطة علة بدليل ظاهر يوجب ظن العلية والتخلف مشكك، فلا يوجب ظن عدم العلية إنما يوجب الشك فيه إذ بتقدير المانع لا يبطل وبتقدير عدمه يبطل، وكلاهما جائز على السواء، والظن لا يرفع بالشك، فالتخلف لا يبطل العلية، وقد أجيب عنه بالمعارضة وهو أن التخلف دليل ظاهر على عدم العلية، ودليل المستنبطة مشكك إذ مع المانع يدل ومع عدمه لا يدل، وكلاهما جائز على السواء. وهذا الجواب جدلى، والتحقيق أن الشك فى أحد المتقابلين يوجب الشك فى الآخر فإذا كان التخلف مشككًا فى عدم العلية كان مشككًا فى العلية إذ حقيقة الشك احتمال المتقابلين سواء، فإذًا قولك العلية مظنونة بدليلها وعدم العلية مشكوك فيه بدليله كلام متناقض لا يلتفت إليه فإن قلت فقد كثر فى ألسن الفقهاء أن اليقين لا يرفع بالظن والظن لا يرفع بالشك، وإنما ذلك حكمهما عند تعارضهما وذلك غير متصور، إذ لا يجتمعان فى متعلق واحد لتضاد أنواع الاعتقاد على ما قررته، قلت: معناه أن حكم الأول الأقوى لا يزول بحكم الثانى الأضعف الطارئ عليه الرافع له لا أنه لا يزول فإن قيل فيقول الخصم بمثله فيما نحن فيه، قلنا: الكلام ههنا فى نفس ظن العلية واعلم أن ههنا زيادة تحقيق وهو أن عند التعارض يحصل الشك فى الطرفين وعند الانفراد يوجب كل الظن، والشك إنما نشأ من التعارض لا أن مقتضى أحدهما الظن والآخر الشك إذا انفردا حتى يقدم عند الاجتماع ما مقتضاه الظن فيعمل به.

قالوا: ثانيًا: لو توقف كونها أمارة وهو ثبوت الحكم بها فى صورة التخلف على ثبوت الحكم بها فى غيرها لانعكس فيتوقف ثبوته فى غيرها على ثبوته فيها،

ويلزم الدور أو لم ينعكس، ولزم التحكم والترجيح بلا مرجح فقوله أو تحكمًا ليس عطفًا على قوله فكان دورًا إذ التحكم ليس لازمًا للانعكاس بل تقديره أو كان تحكمًا عطفًا على لانعكس، وقد أجيب عنه بأنه دور معية لا دور تقدم كما مر، وهذا ليس بحق إذ لا تعلم عليتها إلا بثبوت الحكم بها فى جميع صور وجوده فلو علم ثبوت الحكم بها لزم دور التقدم قطعًا إذ ما به يعلم الشىء قبل العلم بالشىء.

والجواب الحق: أن الدليل إذا دل على علية الوصف فبادى الرأى وأول النظر من غير تتبع الصور والوقف على التخلف وعدمه يظن العلية فإذا أمعن فيما هو شرط العلية من أحد الأمرين إما ثبوت الحكم معه فى جميع الصور أو وجود مانع من ثبوته إذ لو انتفيا فلا علية فإن علم تحققه استمر الظن وإلا زال فاستمرار ظن كونها أمارة يتوقف على أحدهما، وهما على ظهور كونها أمارة وهو ابتداء ظنه فلا دور.

التفتازانى

قوله: (وهم القائلون بالجواز فى المستنبطة) أى دون المنصوصة كما ذكر فى المذهب الرابع فلذا لم يتعرض له.

قوله: (كلام متناقض) لدلالته مطابقة على أن العلية مظنونة والتزامًا على أنها ليست بمظنونة لأنه إذا كان عدم العلية مشكوكًا فيه كانت العلية مشكوكًا فيها فلا تكون مظنونة ضرورة تنافى الشك والظن.

قوله: (وإنما ذلك) أى كون الظنى لا يرفع بالشك حكم الظن والشك عند تعارضهما وكذا كون اليقين لا يرفع بالظن ولا تعارض إلا عند تعلقهما بشىء واحد وهو محال لما سبق فى تقسيم ما عند الذكر الحكمى أن العلم والظن والشك وغيرها أنواع متضادة يمتنع اجتماعها لاشتمال كل على قيد ينافى الآخر.

قوله: (لا أنه) أى ليس معناه أن الأقوى كاليقين مع الظن والظن مع الشك لا يزول بالأضعف فإن زوال الضد عند طريان الضد ضرورى لكن يجوز أن يجعل الشرع حكم الضد الزائل باقيًا بأن تجوز الصلاة مع زوال ظن الطهارة بالشك فى الحدث، وأما فيما نحن فيه فالمعتبر ظن العلية فإذا زال بالشك حكمنا بعدم الاعتبار نعم لو ثبت عن الشارع جواز القياس مع زوال ظن العلية بالشك لتابعناه.

قوله: (واعلم أن ههنا زيادة تحقيق) ودفع لما ذكره المستدل من أن الدليل الظاهر

يفيد ظن العلية والتخلف يوجب الشك فلا يدفعه وذلك لأن مقتضى التخلف ليس هو الشك بل ظن عدم العلية كما أن مقتضى الدليل الظاهر ظن العلية فعند اعتبار الاجتماع والتعارض يحصل الشك فى العلية وعدمها فلا تثبت العلية.

قوله: (أو تحكمًا) فى كثير من النسخ وإلا تحكمًا أى وإن لم ينعكس كان تحكمًا وهو ظاهر.

قوله: (لأنا لا نعلم عليتها) لا خفاء فى أن الأنسب أن يقال لأنا لا نعلم ثبوت الحكم إلا بها وبعليتها فلو علم عليتها بثبوت الحكم لها فى جميع الصور لزم الدور.

قوله: (والجواب الحق) لا خفاء فى إشكاله فيما إذا كان العلم بالتخلف مقارنًا لا متأخرًا ولم يعده لظهوره

قوله: (على أحدهما) أن شرط العلية أحد الأمرين وهما يتوقفان على ظهور كونه أى الوصف أمارة أما ثبوت الحكم فظاهر وأما وجود المانع فلأنه إنما يمنع العلية وكون الوصف أمارة الحكم وليس المراد بالأمارة مجرد الأمارة أعنى ما يعرف الحكم ولا يكون باعثًا بل ما يفيد ظن الحكم.

الجيزاوى

الشارح: (فإن قلت فقد كثر... إلخ) أو فقد لزم من كلامهم اجتماع الظن والشك، وأن الظن لا يزول بالشك وهو غير متصور إذ هو محال.

الشارح: (لو توقف كونها أمارة وهو ثبوت الحكم بها) فسرها بذلك إشارة إلى أنه ليس المراد مجرد أمارة يعرف بها الحكم وقوله فى صورة التخلف الأولى أن يقول فى غير صورة التخلف ويبدل قوله فى غيرها فى الموضعين بعده بأن يقول فيها.

الشارح: (والجواب الحق) حاصله أن دليلكم إنما يفيد لو توقف ظن عليتها على ثبوت الحكم فى جميع الصور حتى يتجه أن يقال لو توقف ظن عليتها فى غير صورة التخلف على ثبوت الحكم بها وعليتها فى صورة التخلف لانعكس فدار أو لم ينعكس فكان تحكمًا وليس كذلك بل ظن عليتها إنما يتوقف على دليل عليتها من مناسبة أو غيرها نعم استمرار ظن العلية متوقف على ثبوت الحكم فى جميع الصور أو فى بعضها مع وجود مانع فى بعض آخر وهما يتوقفان على ظن العلية

لا على استمرار ظنها فلا دور وبهذا سقط الإشكال بما إذا كان العلم بالتخلف مقارنًا لا متأخرًا كما مر فى المذهب الثالث إذ غاية ما يمكن أن يقال ههنا مع كونه كلامًا على السند أنه يجوز أن يكون ظن العلية والعلم بالتخلف هنا معًا فلا يكون استمرار ظن العلية متوقفًا على وجود المانع وهذا لا يضرنا.

قوله: (**لا خفاء فى أن الأنسب... إلخ**) أى لأنه لا يلزم من توقف العلم بثبوت الحكم على ذات العلة وتوقف علية العلة على ثبوت الحكم الدور لاختلاف الجهة إلا أن يقال توقف العلم بثبوت الحكم على العلة ليس من حيث ذاتها بل من حيث كونها علة.

قال: (وفى الكسر وهو وجود الحكمة المقصودة مع تخلف الحكم المختار لا يبطل كقول الحنفى فى العاصى بسفره مسافر فيترخص كغير العاصى ثم يبين المناسبة بالمشقة فيعترض بصنعة شاقة فى الحضر لنا أن العلة السفر لعسر انضباط المشقة ولم يرد النقض عليه، قالوا: الحكمة هى المعتبرة قطعًا فالنقض وارد، قلنا: قدر الحكمة المساوية فى محل النقض مظنون ولعله لمعارض والعلة موجودة فى الأصل قطعًا فلا يعارض الظن القطع حتى لو قدرنا وجود قدر الحكمة أو أكثر قطعًا وإن بعد أبطل إلا أن يثبت حكم آخر أليق بها كما لو علل القطع بحكمة الزجر فيعترض بالقتل العمد العدوان فإن الحكمة أزيد لو قطع فنقول ثبت حكم آخر أليق بها تحصل به وزيادة وهو القتل).

أقول: قد شرط قوم فى علة الحكم إذا لم تكن حكمة بل مظنة حكمة أن تكون حكمتها مطردة أى كلما وجدت الحكمة وجد الحكم، فإذا وجدت فى محل بدون العلة ولم يوجد الحكم فيه سمى كسرًا و يعبر عنه بأن الكسر يبطل العلية والمختار فيه أنه لا يبطل العلية، مثاله: أن يقول الحنفى فى المسافر العاصى بسفره مسافر فيترخص بسفره كغير العاصى، فإذا قيل له: ولم قلت إن السفر علة للترخص؟ قال: بالمناسبة لما فيه من المشقة المقتضية للترخص لأنه تخفيف، وهو نفع للمرخص، فيعترض عليه بصنعة شاقة فى الحضر كحمل الأثقال وضرب المعاول وما يوجب قرب النار فى ظهيرة القيظ فى القطر الحار لنا أن العلة هو السفر ولم يرد النقض عليه فوجب العمل به، بيان أن العلة السفر هو أنه وإن كان المقصود المشقة لكنها يعسر ضبطها لاختلاف مراتبها بحسب الأشخاص والأحوال، وليس كل قدر منها يوجب الترخص وإلا سقطت العبادات وتعيين القدر منها الذى يوجبه متعذر فضبطت بوصف ظاهر منضبط هو السفر فجعل أمارة لها ولا معنى للعلة إلا ذلك.

قالوا: الحكمة هى المعتبرة قطعًا والوصف معتبر تبعًا لها فالنقض وارد على العلة لأنها إذا وجدت الحكمة المعينة ولم يوجد الحكم علم أن تلك الحكمة غير معتبرة، فكذا الوصف المعتبر بتبعيتها فإن المقصود إذا لم يعتبر فالوسيلة أجدر.

الجواب: إن قدر الحكمة كالمشقة فى مثالنا يختلف ولا بد فى ورود النقض من وجود حكمة فى محل النقض مساوية لما يراد نقضه فإن عدم اعتبار الأضعف لا

يوجب عدم اعتبار الأقوى وذلك غير متيقن فلعله أقل حكمة أو لعله لمعارض ومع المعارض ينقص قدر الحكمة أو تبطل فلذلك لم يعتبره الشارع ووجود العلة فى الأصل قطعى، وإذا ثبت ذلك وجب اعتبار العلة القطعية ولا يصلح التخلف الظنى معارضًا له فإن الظن لا يعارض القطع، فإن قلت يفرض الكلام فى صورة يعلم وجود قدر الحكمة أو أكثر فيجب أن تبطل العلية لأن القاطع إذا عارض القاطع تساقطا قلنا هذا بعيد ولو تحقق مع بعده ولكن لا فى كل صورة بل إذا لم يثبت حكم آخر أليق بتحصيل تلك الحكمة منه كما فى المثال المذكور وهو أن يقول المعلل إنما قطع اليد باليد للزجر فيقول المعترض: ولو قطع فى القتل العمد العدوان لحصل الحكمة أكثر لأن مقصود الزجر عن القتل أزيد من مقصود الزجر عن القطع ويليق بالزجر الأكثر وهو الزجر عن القتل ولم يشرع القطع فانتقض عليه الزجر.

الجواب: إنما لم يقطع لا لأن حكمة الزجر غير مقصودة بل لأن ذلك القدر الحاصل منها بالقطع كاف فى الزجر عن القطع ويليق بالزجر الأكثر وهو الزجر عن القطع ما يحصل به الزجر الأكثر وهو ما يحصل به ما يحصل بالقطع وزيادة فشرع القتل، فإن القطع يحصل به إبطال اليد والقتل يحصل به إبطال اليد وإبطال ما عداها فيكون أليق وأشد زجرًا من القطع ولا يلزم عدم اعتبار تلك الحكمة وأنت تعلم مما ذكرنا أنه يلزم من مساواة الفرع الأصل فى الحكمة المساواة فى الحكم ولا يلزم ذلك من الأقل إذ قد لا يعتبر، ومن الأكثر إذ قد لا يحصل بذلك الحكم.

التفتازانى

قوله: **(ويعبر عنه)** أى عن هذا الاشتراط بأن الكسر يبطل العلية والكسر على ما ذكر أن توجد حكمة العلة بدون العلة ولا يوجد الحكم، قال فى المحصول: هو بالحقيقة قدح فى تمام العلة بعدم التأثير وفى جزئها بالنقض، وقال القاضى: هو عدم تأثير أحد الجزأين ونقض الآخر والأكثرون على أنه إسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة عن درجة الاعتبار ونقض الباقى فلم يفرقوا بينه وبين النقض المكسور.

قوله: **(ولا معنى للعلة إلا ذلك)** أى وصف ظاهر منضبط يناط به الحكم.

قوله: **(مساوية لما يراد نقضه)** يعنى حكمة الأصل إذا كانت أقل لم يلزم من

عدم اعتبارها عدم اعتبار الأقوى أعنى التى فى غير صورة النقض وكذا إذا كانت أزيد.

قوله: (وذلك) أى وجود الحكمة المساوية غير متيقن فلعله أى ما وجد فى صورة النقض أقل حكمة أو لعل التخلف لمعارض يجعل قدر الحكمة ناقصًا عديم المساواة أو باطلاً بالكلية فلذلك أى لكونها أقل فى نفسها أو ناقصة أو باطلة بواسطة المعارض لم يعتبره الشارع.

قوله: (فإن قلت) يعنى أن قوله حتى لو قدرنا وجود قدر الحكمة إشارة إلى سؤال وجواب تقرير السؤال أنا نفرض النقض فى صورة يكون وجود حكمة مساوية أو زائدة متيقنًا مقطوعًا فيتعارض قطعيان أعنى وجود العلة قطعًا وانتقاضها تبعًا لانتقاض حكمتها المساوية أو الزائدة قطعًا فيتساقطان فتبطل العلية وتقرير الجواب أن هذا المفروض بعيد التحقق ولو تحقق وجب أن تبطل العلية لكن لا فى كل صورة بل فى صورة لم يثبت حكم آخر أليق بتحصيل تلك الحكمة من ذلك الحكم كما ثبت فى المثال المذكور فى المتن والبطلان فى صورة لا ينافى صحة العلية وصلوح الأصل لكونه مقيسًا عليه.

قوله: (الجواب) الأحسن أن يقول فيجيب أى المعلل عطفًا على فيقول المعترض يعنى أن عدم قطع يد القاتل ليس مبنيًا على أن حكمة الزجر غير مقصودة بل على أن ذلك القدر الحاصل من حكمة الزجر بالقطع بطريق القصاص متحقق فى الزجر عن القتل العدوان ثم لا خفاء فى أن القتل أكثر عدوانًا من القطع فيليق بالزجر عنه حكم يحصل به زجر أكثر من زجر القطع وذلك الحكم أمر يحصل به ما يحصل بقطع اليد وزيادة على ذلك فشرع القتل الذى يحصل به إبطال اليد وسائر الأعضاء ليكون زائدًا على القطع الذى لا يحصل به سوى إبطال اليد والحاصل أنه لما كان القتل أقوى افتقر إلى زاجر أقوى ولم يلزم منه عدم اعتبار حكمة الزجر بل قوة اعتباره فقوله فى الزجر خبر أن وما يحصل به الزجر فاعل يليق وضمير وهو الزجر للزجر الأكثر وضمير وهو ما يحصل لما يحصل به الزجر الأكثر.

قوله: (ولا يلزم ذلك) أى المساواة فى الحكم من حكمة أقل من حكمة الأصل لجواز أن لا يعتبر الأقل ولا من حكمة أكثر منها لجواز أن لا تحصل تلك الحكمة الأكثر بمثل ذلك الحكم الثابت فى الأصل بل يفتقر إلى حكم آخر فوقه كالزجر عن القتل العدوان لا يحصل بمجرد قطع اليد بل يفتقر إلى شرعية القتل.

الجيزاوى

الشارح: (ولو تحقق مع بعده ولكن لا فى كل صورة) الكلام فيه حذف والأصل ولو تحقق مع بعده أبطل ولكن لا فى كل صورة.

قوله: (فقوله فى الزجر خبران) هو على نسخة ليس فيها لفظ كاف فى الزجر وإلا فالخبر هو كاف.

قال: (وفى النقض المكسور وهو نقض بعض الأوصاف المختار لا يبطل كقول الشافعى فى بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح مثل: بعتك عبداً فيعترض بما لو تزوج امرأة لم يرها، لنا أن العلة المجموع فلا نقض فإن بين عدم تأثير كونه مبيعًا كان كالعدم فيصح النقض ولا يفيد مجرد ذكره دفع النقض).

أقول: إذا نقض العلة بترك بعض الصفات سمى نقضًا مكسورًا، وهو بالحقيقة نقض بعض الصفات وأنه بين النقض والكسر، كأنه قال: الحكمة المعتبرة تحصل باعتبار هذا البعض، وقد وجد فى المحل، ولم يوجد الحكم فيه، فهو نقض لما ادعاه علة باعتبار الحكمة، وقد اختلف فى أنه هل يبطل العلية؟ والمختار أنه لا يبطل.

مثاله: أن يقول الشافعى فى منع بيع الغائب: إنه بيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح بيعه، كما لو قال: بعتك عبدًا من غير تعيين، فيقول المعترض: هذا منقوض بما لو تزوج امرأة لم يرها فإنها مجهولة الصفة عند العاقد حال العقد وهو صحيح، قد حذف قيد كونه مبيعًا ونقض الباقى وهو كونه مجهول الصفة عند العقد حال العاقد، لنا: العلة المجموع فلا نقض عليه إذ لا يلزم من عدم علية البعض عدم علية الجميع هذا إذا اقتصر على نقض البعض.

وأما إذا أضاف إليه إلغاء وصف المتروك وكونه وصفًا طرديًا لا مدخل له فى العلية بأن يبين عدم تأثير كونه مبيعًا بأن العلة كونه مجهول الصفة عند العاقد حال العقد لأنه مستقل بالمناسبة فحينئذ يكون وصف كونه مبيعًا كالعدم فيصح النقض لوروده على ما يصلح علة ولا يكون مجرد ذكره دافعًا للنقض، خلافًا لشرذمة لأنه بمجرد ذكره لا يصير جزءًا من العلة إذا قام الدليل على أنه ليس جزءًا ويتعين الباقى لصلوح العلية فيبطله بالنقض، ويصير حاصله سؤال ترديد وهو أن العلة إما المجموع أو الباقى وكلاهما باطل، أما المجموع فللإلغاء الملغى، وأما الباقى فللنقض.

التفتازانى

قوله: (وصف المتروك) المتروك هو المبيع والوصف كونه مبيعًا ومع ذلك فالأحسن الوصف المتروك.

الجيزاوى

الشارح: (**وأنه بين النقض والكسر**) أى لأنه إن نسب لمجموع الوصف فهو كسر لوجود الحكمة بدونه وبدون الحكم وإن نسب إلى بعضه الذى تخلف عنه الحكم فهو نقض وقوله الحكمة المعتبرة لعلها هنا الغرر وقوله وصف المتروك الإضافة بيانية فلا حاجة إلى اعتبار الكون مبيعًا وصفًا والمبيع الموصوف متروكًا.

قال: (وأما العكس وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فاشتراطه مبنى على تعليل الحكم بعلتين لانتفاء الحكم عند انتفاء دليله ونعنى انتفاء العلم، أو الظن لأنه لا يلزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاؤه).

أقول: شرط قوم فى علة حكم الأصل الانعكاس وهو أنه كلما عدم الوصف عدم الحكم ولم يشترطه آخرون، والحق أنه مبنى على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين لأنه إذا جاز ذلك صح أن ينتفى الوصف ولا ينتفى الحكم لوجود الوصف الآخر وقيامه مقامه وأما إذا لم يجز فثبوت الحكم بدون الوصف يدل على أنه ليس علة له وأمارة عليه وإلا لانتفى الحكم بانتفائه لوجوب انتفاء الحكم عند انتفاء دليله ونعنى بذلك انتفاء العلم أو الظن لا انتفاء نفس الحكم إذ لا يلزم من انتفاء دليل الشىء انتفاؤه وإلا لزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاء الصانع تعالى، وأنه باطل، نعم يلزم انتفاء العلم أو الظن بالصانع فإنا نعلم قطعًا أن الصانع لو لم يخلق العالم أو لو لم يخلق فيه الدلالة لما لزم انتفاؤه قطعًا هذا بناء على رأينا، وأما عند المصوبة فلا حاجة إلى هذا العذر لأن مناط الحكم عندهم العلم أو الظن فإذا انتفيا انتفى الحكم، على رأينا يمكن أن يقال بسقوط الحكم لئلا يلزم تكليف المحال، وقد يقال العلة الدليل الباعث على الحكم، وقد يخالف مطلق الدليل فيلزم من عدمه عدم الحكم وكيف لا والحكم لا يكون إلا لباعث إما وجوبًا أو تفضلاً.

التفتازانى

قوله: (والحق أنه مبنى) أى عدم الاشتراط مبنى على جواز التعليل بعلتين والخلاف فى الاشتراط وعدمه مبنى على الخلاف فى الجواز فمن جوزه لم يشترط ومن منعه اشترط.

قوله: (على رأينا) وهو أن المصيب واحد يمكن أن يقال بانتفاء الحكم نفسه عند انتفاء الدليل لئلا يلزم التكليف بالمحال لأن الامتثال والإتيان بالفعل بدون العلم أو الظن بالتكليف وتعلق الخطاب محال وأيضًا يمكن أن يقال: إن هذا الدليل بخصوصه أعنى الباعث على الحكم يجوز أن ينتفى الحكم عند انتفائه لكونه لازمًا للحكم إما بطريق الوجوب كما هو رأى المعتزلة أو بطريق التفضيل كما هو رأينا والحاصل أنه يجوز أن ينتفى الحكم الشرعى بانتفاء دليله الذى هو الباعث عليه

لخصوصية فى المدلول أو فى الدليل ولا يلزم منه انتفاء المدلول بانتفاء الدليل على الإطلاق.

الجيزاوى

المصنف: (مبنى على تعليل الحكم بعلتين) هكذا فى نسخ الشارح والصواب على امتناع تعليل الحكم بعلتين كما فى نسخ المتن المجردة.

قوله: (لخصوصية فى المدلول) هو كونه ممنوع التكليف به عند عدم العلم بدليله للزوم التكليف بالمحال وقوله أو فى الدليل هو كونه بمعنى الباعث المشتمل على مصلحة فى ترتب الحكم عليه أو دفع مفسدة.

قال: (وفى تعليل الحكم بعلتين أو علل كل مستقل، ثالثها للقاضى يجوز فى المنصوصة المستنبطة ورابعها عكسه ومختار الإمام يجوز ولكن لم يقع لنا لو لم يجز لم يقع وقد وقع فإن اللمس والبول والغائط والمذى يثبت بكل واحد منها الحدث والقصاص والردة يثبت بكل واحد منهما القتل، قولهم الأحكام متعددة ولذلك ينتفى قتل القصاص ويبقى الآخر وبالعكس، قلنا إضافة الشىء إلى أحد دليليه الواجب تعدداً وإلا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط وأيضًا لو امتنع لامتنع تعدد الأدلة لأنها أدلة).

أقول: لما علمت أن اشتراط الانعكاس فرع تعدد العلة فلنتخذ ذلك مبحثًا ولنتكلم فيه، فنقول: المبحث تعليل الحكم الواحد بعلتين أو بعلل كل واحد منهما أو منها مستقل باقتضاء الحكم لا أنه جزء المجموع المركب منهما، أو منها فإن ذلك بحث آخر سنذكره برأسه، وفيه مذاهب أحدها: يجوز، ثانيها: لا يجوز، ثالثها وهو مذهب القاضى: يجوز فى المنصوصة دون المستنبطة، رابعها: عكسه، وهو أنه يجوز فى المستنبطة دون المنصوصة، ثم بعد الجواز قد اختلف فى الوقوع، فالجمهور على الوقوع ومختار الإمام أنه يجوز ولكن لم يقع، لنا لو لم يجز لم يقع ضرورة، وقد وقع فإن اللمس والمس والبول والمذى والغائط أمور مختلفة الحقيقة، وهى علل مستقلة للحدث لثبوت الحدث بها، وهو معنى الاستقلال، وكذلك القصاص والردة مختلفتان وهما علتان مستقلتان لجواز القتل لثبوت جواز القتل بكل واحد منهما، فإن قيل لا نسلم أن الحكم فيما ذكرتم واحد بل الأحكام متعددة، فإن القتل بالقصاص غير القتل بالردة ولذلك ينتفى أحدهما ويبقى الآخر كما ينتفى قتل القصاص بالعفو، ويبقى قتل الردة وينتفى قتل الردة بالإسلام، ويبقى قتل القصاص.

الجواب: أنه لو تعددت الأحكام ثم لتعددت بإضافتها إلى الأدلة إذ ليس ثَمَّ ما به الاختلاف إلا ذلك واللازم باطل لأن إضافة الحكم إلى أحد الدليلين تارة وإلى الآخر أخرى، لا توجب تعدداً وإلا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط فكان يتصور أن ينتفى أحدهما ويبقى الآخر، ولنا أيضًا أنه لو امتنع تعدد العلل لامتنع تعدد الأدلة، لأن العلل الشرعية أدلة لا مؤثرات، وقد يمنع ويسند بأن الأدلة الباعثة أخص ولا يلزم من امتناعه امتناع الأعم.

التفتازانى

قوله: (فرع تعدد العلة) لا يريد أن الاشتراط فرع جواز التعدد لأن الأمر بالعكس بل يريد أن هذا المبحث والخلاف فرع ذلك على الوجه الذى ذكرنا.

قوله: (ثم بعد الجواز) يشير إلى أن هذا اختلاف آخر فى المذهب الأول لا ما توهمه الشارحون أن مختار الإمام مذهب خامس مقابل للأربعة السابقة.

قوله: (لثبوت الحدث بها) أى بكل من المذكورات فإن قيل المبحث توارد العلل ولا توارد ههنا لأنها لو وقعت بالترتيب فالحدث بالأول أو معًا فالحدث بواحد لا على التعيين قلنا ليس المبحث سوى كون الحكم بحيث يكون له علل مستقلة يقع بأيها كانت ولو سلم فعند الاجتماع يقع بكل منها للقطع بأنه لو حلف لم يقع له حدَث البول مثلاً حنث ولهذا لم ينازع المعترض فى تعدد العلل بل فى إيجاد الحكم وسيجىء تفصيل المذاهب فى ذلك.

قوله: (لجواز القتل) يعنى للإذن فيه على ما يشمل الوجوب.

قوله: (ليس ثمة) أى فيما ذكرناه من تعدد علة القتل ما به الاختلاف إلا الإضافة إلى العلل ممنوع بل أحدهما حق لله تعالى يجب على الإمام ويسقط بالإسلام والآخر حق للعبد يجوز له بإذن الإمام ويسقط بالعفو بقوله وإلا لزم مغايرة فيه أيضًا بحث لأنه إن أريد بالمغايرة جواز الانفكاك فلا نسلم أن عدم الاتحاد يستلزمها وإن أريد عدم الاتحاد فلا نسلم أنها تستلزم جواز انتفاء أحدهما وبقاء الآخر لجواز التلازم فى الوجود وأيضًا النزاع فى الواحد الشخصى على ما صرح به الآمدى والخصم يمنع كون الحكم فيما ذكر من الصور واحدًا بالشخص لا بالنوع.

الجيزاوى

الشارح: (الجواب أنه لو تعددت الأحكام... إلخ) مراده بهذا الجواب تحقيق أن الحكم فيما ذكر متحد وإلا ترتب عليه أمر باطل وهو تغاير حدث البول لحدث الغائط ولعله يقول فى قول الخصم إن القتل بالقصاص ينتفى ويثبت القتل بالردة والعكس إن القتل لم ينتف وإنما الذى انتفى علة وثبتت علة أخرى ولا تغاير بين القتل قصاصًا والقتل ردة إلا بالإضافة للدليل وما ذكره المحشى من أن أحدهما حق لله والآخر حق للعبد فمن توابع الإضافة للدليل وليس اختلافًا من غيره.

قوله: **(على الوجه الذى ذكرنا)** هو قوله فيما تقدم والخلاف فى الاشتراط وعدمه مبنى على الخلاف فى الجواز فمن جوزه لم يشترط ومن منعه اشترط.

قوله: **(ولو سلم فعند الاجتماع يقع بكل)** أى فيكون توارد العلل ظاهرًا وقوله للقطع... إلخ. أى ولو كان لا يقع بكل بل بواحد غير معين لم يحنث وفيه أنه قد يقال إنه يحنث لتحقق واحد ما فى هذا الفرد المخصوص.

قوله: **(ولهذا لم ينازع المعترض فى تعدد العلل بل فى اتحاد الحكم)** أى ولكون الكلام ليس فى توارد العلل بل فى كون الحكم بحيث يكون له علل مستقلة يقع بأيها كانت أو فى تواردها وهو حاصل عند الاجتماع لم ينازع المعترض فى تعدد العلل.

قوله: **(وأيضًا النزاع فى الواحد الشخصى... إلخ)** غير ظاهر بل الظاهر أن النزاع فى الحكم النوعى الذى يصح أن يثبت مثله للفرع عند المساواة فى العلة.

قال: (المانع لو جاز لكانت كل واحدة مستقلة غير مستقلة لأن معنى استقلالها ثبوت الحكم بها فإذا انفردت يثبت الحكم بها فإذا تعددت تناقضت، وأجيب بأن معنى استقلالها أنها إذا انفردت استقلت فلا تناقض فى التعدد، قالوا: لو جاز لاجتمع المثلان فيستلزم النقيضين لأن المحل يكون مستغنيًا غير مستغن وفى الترتيب تحصيل الحاصل، قلنا فى العلل العقلية فإما مدلول الدليلين فلا، قالوا: لو جاز لما تعلق الأئمة فى علة الربا بالترجيح، لأن من ضرورته صحة الاستقلال، وأجيب بأنهم تعرضوا للإبطال لا للترجيح، ولو سلم فللإجماع على اتحاد العلة ههنا وإلا لزم جعلها أجزاء).

أقول: للمانعين تعدد العلل حجج، قالوا: أولاً: لو جاز تعدد العلل المستقلة لكان كل واحدة منها مستقلة بالغرض غير مستقلة لأن معنى استقلالها ثبوت الحكم بها وقد قلنا يثبت لا بها بل بغيرها، وأيضًا فلنفرض التعدد فى محل واحد فى زمان واحد بأن يلمس ويمس معًا فيلزم التناقض إذ يثبت الحكم بكل بدون الآخر فيثبت بهما ولا يثبت بهما.

الجواب: لا نسلم لزوم الأمرين معًا فإن معنى استقلالها ليس ثبوت الحكم بها فى الواقع بل إنها لو وجدت منفردة يثبت الحكم بها وذلك لا ينافى ثبوت الحكم لا بها إذا لم توجد أو بها وبغيرها إذا وجدت غير منفردة، وبذلك يندفع لزوم عدم استقلالها وهو ظاهر وكذا لزوم التناقض عند الاجتماع فإن انتفاء الاستقلال عند الاجتماع لا ينافى الاستقلال على تقدير الانفراد وثبوت الاستقلال على تقدير الانفراد أمر ثابت عند الاجتماع ونسميه بالاستقلال مجازًا.

قالوا: ثانيًا: لو جاز تعدد العلل لزم اجتماع المثلين وأنه محال، أما الملازمة فلجواز اجتماعهما فى محل وكل واحد منهما يوجب مثل ما يوجبه الآخر فموجباهما مثلان وقد اجتمعا فى المحل، وأما استحالة اللازم فلأن اجتماع المثلين فى محل يوجب اجتماع النقيضين لأن المحل يستغنى فى ثبوت حكمهما له بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيًا عنهما غير مستغن عنهما، مثلاً لو فرضنا علمين بمعلوم واحد فى محل لثبت به حكم العلم وهو العالمية وأنه حكم واحد لا تعدد فيه فيكون فى العالمية محتاجًا إلى كل واحد من العلمين مستغنيًا عنه بالآخر، فهذا لازمه مطلقًا وإذا فرضنا الترتيب وهو حصول أحدهما بعد الآخر لزم تحصيل

الحاصل وهو حصول العالمية بالثانى من العلمين بعد حصوله بالأول منهما، قوله: وفى الترتيب تحصيل الحاصل أى ويستلزم فى الترتيب تحصيل الحاصل أيضًا كما يستلزم اجتماع النقيضين مطلقًا سواء فيه الترتيب والمعية.

الجواب: هذا إنما يلزم إذا كانت العلة المستقلة عقلية، وهى ما تفيد وجود أمر وأما إذا كانت شرعية وهى ما تفيد العلم بوجود أمر فلا لأنها بمعنى الدليل ويجوز اجتماع الأدلة على مدلول واحد.

قالوا: ثالثًا: تعلق الأئمة فى علل الربا أهى الطعم أو الكيل أو القوت بالترجيح ولو جاز التعدد لما تعلقوا بالترجيح لأن من ضرورة الترجيح صحة استقلال كل واحد بالعلية فكان يجب لو جاز التعدد أن يقولوا بالتعدد ولا يتعلقوا بالترجيح لتعيين واحدة ونفى ما سواها.

الجواب: منع كونهم تعلقوا بالترجيح بل تعرضوا لتعيين ما يصلح علة مستقلة ونفى ذلك عما سواه بإبطاله ولو سلم فللإجماع ههنا على أن العلة واحد من هذه الثلاثة ولولا الإجماع لوجب جعل كل واحد منها جزءًا وعدم المسير إلى الترجيح لأن المفروض أنهم يرون صلاحية كل للعلية ولا دليل على إلغاء كل واحد منها فوجب اعتبارها وذلك بالقول بالجزئية لا سيما عند عدم ظهور وجه الترجيح.

التفتازانى

قوله: (وأيضًا فلنفرض) بين لزوم التناقض بوجهين أحدهما لزوم الاستقلال على ما هو المفروض وعدم الاستقلال على ما هو لازم الثبوت بالغير لأن معنى استقلالها ثبوت الحكم بها دون غيرها صرح به فى المنتهى ولما كان ظاهر معنى الاستقلال ثبوت الحكم بها نفسها من غير احتياج إلى انضمام شىء آخر ولم يكن لعدم الثبوت بالغير مدخل فى ذلك اقتصر الشارح المحقق عليه ولم يذكر دون غيرها لكنه اضطر إليه آخر الأمر حيث قال: وقد قلنا يثبت لا بها بل بغيرها لأن هذا معنى استقلال الأخرى فقد أخذ فيه الثبوت بها لا بغيرها وثانيهما لزوم ثبوت الحكم بكل منهما وعدم الثبوت وذلك عند اجتماع العلل والجواب منع لزوم الأمرين اللذين أحدهما الاستقلال وعدمه وثانيهما الثبوت بهما وعدمه وإنما يلزم لو كان معنى الاستقلال ما ذكرتم وليس كذلك بل معناه كونها بحيث إذا وجدت منفردة يثبت الحكم بها وهذه الحيثية لا تزول عنها فيما إذا ثبت الحكم بغيرها وحده

أو بهما جميعًا فلا يلزم عدم الاستقلال أصلاً ولا يلزم فى صورة الاجتماع الثبوت بها وعدم الثبوت لأن الثبوت حينئذ بهما جميعًا وهى فى هذه الحالة مستقلة بمعنى أنها بحيث إذ لو وجدت منفردة يثبت الحكم بها وأنت خبير بأنه إذا كان معنى الاستقلال هذا لم يحتج إلى جعله مجازًا وبالجملة يندفع اعتراض الشروح بأن ما ذكر يقتضى عدم الاستقلال عند الاجتماع وهو خلاف ما اختاره هذا فظاهر عبارة الشارح أى استحالة عدم الاستقلال على تقدير وجوده ليس من جهة أنه تناقض بل خلف والمستحيلة من جهة التناقض إنما هو الثانى.

قوله: (لزم اجتماع المثلين) فى بعض الشروح أنه لا حاجة إلى توسط اجتماع المثلين بل يكفى أن يقال لو تعدد العلل لزم أن يكون المحل مستغنيًا عنهما غير مستغن عنهما وهو محال ولو قال واستلزم النقيضين ليكونا دليلين لكان حسنًا.

قوله: (فهذا لازمه) أى لازم تعدد العلل سواء كانت مترتبة أو معًا وأما إذا كانت مترتبة فتستلزم محالاً آخر وهو تحصيل الحاصل حيث حصل بالعلة الثانية ما كان حاصلاً بالأولى بخلاف ما إذا كانتا معًا وفى هذا إشارة إلى دفع ما ذكر فى بعض الشروح أنه لا جهة لتخصيص اجتماع المثلين بصورة المعية وتحصيل الحاصل بصورة الترتيب.

قوله: (الجواب هذا) أى ما ذكر من اجتماع المثلين وتحصيل الحاصل إنما يلزم فى تعدد العلل العقلية المفيدة للوجود دون الشرعية المفيدة للعلم بالشىء وقد سقط هذا الجواب عن كثير من نسخ الشرح ويمكن الجواب أيضًا بمثل ما سبق من أن كلاً من العلل عند الاجتماع يكون جزءًا والعلة هى المجموع وبأنه على تقدير الاستقلال قد يتخلف عنه المعلول لمانع وهو الحصول بعلة أخرى.

قوله: (أهى الطعم) الضمير عائد إلى العلة المفهومة من العلل لا إلى العلل لما لا يخفى.

قوله: (لأن من ضرورة الترجيح صحة الاستقلال) ظاهره بيان الملازمة وليس كذلك بل تركه لظهوره وهو أنه إذا جاز التعدد كان الترجيح عبثًا بل كان باطلاً لكن لما كان يرد عليه أن هذا إنما يتم لو كان كل صالحًا للعلية بالاستقلال ذكر أن صحة الاستقلال من لوازم الترجيح إذ لا معنى للترجيح بين ما يصلح وما لا يصلح ولهذا فرع المحقق بيان الملازمة على ثبوت هذه المقدمة فقال فكان يجب. . إلخ.

قوله: (لوجب جعل كل واحد منها جزءًا) إشارة إلى قوله وإلا لوجب جعلها أجزاء كلام مسوق على طريق التوزيع حيث جعل العلل أجزاء بمعنى أن كلاً منها جزء فيندفع ما قال العلامة أن قوله مرجع ضمير جعلها تعسفًا نعم عبارة المنتهى وهو وإلا لزم جعل كل واحد منها جزءًا أوضح.

الجيزاوى

المصنف: (فإذا انفردت يثبت الحكم بها فإذا تعددت تناقضت) الظاهر من كلام المصنف أن المجموع بيان لوجه كون العلة مستقلة وغير مستقلة إذا جاز تعددها بأنها حينما تكون وحدها يثبت الحكم بها وعند تعددها ولو لم تكن مجتمعة لا يثبت الحكم بذلك الغير لاستقلاله فيكون كل واحدة من العلتين مستقلاً وغير مستقل وهو تناقض وقد شرحه الشارح على أن قوله فإذا تعددت تناقضت وجه آخر وهو أنه عند الاجتماع فى زمن واحد ومحل واحد يحصل التناقض بين ثبوت الحكم بكل وعدم ثبوته بكل نظرًا لاستقلال العلة وعلى هذا فقوله فلا تناقض فى التعدد أى سواء كان من غير اجتماع أو مع الاجتماع.

الشارح: (ولولا الإجماع لوجب جعل كل واحد منها جزءًا) أى لامتناع التعليل بعلتين عنده.

قوله: (وفى هذا إشارة إلى دفع ما فى بعض الشراح... إلخ) أى فى جعل اجتماع المثلين لازمًا فى المعية والترتيب وتحصيل الحاصل لازمًا فى الترتيب اندفع ما فى بعض الشراح... إلخ.

قوله: (لكن لما كان يرد عليه أن هذا) وهو قوله لو جاز لما تعلقا بالترجيح إنما يتم إذا كان كل صالحًا للعلية يعنى لا يكون دليلاً على الامتناع إلا إذا كان كل واحد من المتعدد صالحًا للعلية وإلا فيجوز أن يكون الامتناع لعدم الصلاحية للعلية ذكر أن صحة الاستقلال من لوازم الترجيح.

قال: (القاضى لا بعد فى المنصوصة وأما المستنبطة فتستلزم الجزئية لدفع التحكم فإن عينت بالنص رجعت منصوصة، وأجيب بأنه يثبت به الحكم فى محال أفرادها فتستنبط).

أقول: القاضى وهو المجوز فى المنصوصة دون المستنبطة له مقامان أحدهما الجواز فى المنصوصة فقال لا بعد فى تعددها إذ لا مانع أن يعين الله تعالى لحكم أمارتين ثانيهما عدم الجواز فى المستنبطة فقال إذا اجتمعت أوصاف كل صالح للعلية حكمنا بكون كل واحد جزءًا من العلة إذ الحكم بالعلية دون الجزئية تحكم لقيام الاحتمالين فى نظر العقل ولا نص يعين أحدهما وإلا رجعت منصوصة وهو خلاف المفروض.

الجواب: لا نسلم لزوم التحكم فإنه يمكن استنباط الاستقلال بالعقل وهو أن يكون كما اجتمعت فى محل ينفرد كل فى محل فيثبت فيه الحكم فيستنبط أن العلة كل واحد لا الكل كما وجدنا المس وحده واللمس وحده فى محلين وثبت الحدث معهما فعلمنا أن كل واحد منهما علة مستقلة وإلا لما ثبت الحكم فى محل أفرادهما فيحكم بذلك عند الاجتماع.

التفتازانى

قوله: (إذ الحكم بالعلية دون الجزئية تحكم) هذا تقرير واضح لكن لا يخفى إمكان معارضته بالمثل فإن الحكم بالجزئية دون العلية تحكم وتقرير الشارحين أنه تحكم بالجزئية لأن الحكم بعلية البعض دون البعض تحكم والمنع عليه ظاهر لجواز الحكم بعلية كل واحد من غير تحكم وترجيح فإن دفع بامتناع اجتماع العلل على ما فى بعض الشروح فمصادرة أو بلزوم التناقض أعنى الاستغناء وعدمه على ما ذكره بعض الشارحين فباقى المقدمات مستدرك لما سبق من أنه دليل على حدة.

قوله: (فيحكم بذلك) أى بكون كل منها علة مستقلة عند الاجتماع وهذا يخالف ما سبق أن كلاً منها عند الاجتماع جزء وتسميته بالاستقلال مجاز بمعنى أنها بحيث لو انفردت كانت مستقلة إلا أن مثله لا يبعد فى مقام الجواب والأوفق ما فى الشروح أنه يستنبط أنها عند الانفراد علل مستقلة وعند الاجتماع أجزاء إلا أنه لا يلائم تقرير الدليل إذ ربما يشعر بتسليم مقتضاه فلذا لم يحمل عليه قوله فيحكم بذلك عند الاجتماع.

التفتازاني

قوله: (فإن الحكم بالجزئية دون العلية تحكم) رد بأن العلية تحتاج إلى دليل صلوحيتها للاستقلال بخلاف الجزئية فيكفى فيها عدم الدليل على العلية فلذلك قيل بالتحكم فى العلية لقيام الاحتمالين احتمال الجزئية واحتمال العلية على حد سواء بخلاف الجزئية وسيأتى الجواب بقيام الدليل فى العلية على الصلاحية للاستقلال وقوله فإن دفع أى المنع المذكور.

قوله: (فمصادرة) أى لأخذ الدعوى فى الدليل لأن الدعوى امتناع تعدد العلل فى المستنبطة وقوله فباقى المقدمات مستدرك. . . إلخ. أى فلا حاجة لذكر التحكم بل كان يكفى أن يقال للزوم التناقض وحيث لم ينفع دفع المنع المذكور لم يصح توجيه التحكم بما ذكر.

قوله: (لا يلائم تقرير الدليل) أى دليل القاضى وقوله إذ ربما يشعر بتسليم مقتضاه أى مقتضى دليل القاضى فإنه يقول بالجزئية فى صورة الاجتماع وحينئذ فلا يصح أن يكون هذا الكلام جوابًا عن ذلك الدليل وقوله ولا الاحتمال أى احتمال أن تكون هى العلة أو غيرها هو العلة.

قال: (**العاكس المنصوصة قطعية والمستنبطة وهمية فقد يتساوى الإمكان وجوابه واضح**).

أقول: العاكس لمذهب القاضى وهو المانع فى المنصوصة المجوز فى المستنبطة فله أيضًا مقامان:

أحدهما: المنع فى المنصوصة وأثبته بأن المنصوصة قطعية بتعيين الشارع باعثة على الحكم فلا يقع فيه التعارض والاحتمال.

وثانيهما: الجواز فى المستنبطة وأثبته بأن المستنبطة وهمية فقد يتساوى الإمكان فيهما ويؤيد كلاً مرجح فيغلبان على الظن فيجب اتباعهما، والجواب واضح وهو منع كون المنصوصة قطعية وإن سلم فلا يمتنع القطع بالاستقلال لجواز تعدد البواعث.

التفتازانى

قوله: (**باعثة**) مفعول التعيين يعنى أن معنى قطعية المنصوصة أن الشارع عين ما كانت هى الباعثة له على الحكم فلا يقع فيه إلا فيما عينه التعارض لامتناع تعارض القطعيات ولا الاحتمال وإلا لما كانت قطعية وهذا بخلاف المستنبطة فإنها وهمية أى ليست بقطعية فيمكن أن يكون الباعث هذا كما يمكن أن يكون ذاك على سواء وقد يترجح كل بما يثبته من مسالك العلة فيحصل الظن بعلية كل منهما وفى هذا دفع لما قيل أن تساوى إمكانهما لا يفيد صحة التعليل بهما بل ربما ينافى التعليل بواحدة منهما لعدم المرجح والجواب أن المنصوصية ههنا فى مقابلة الاستنباط لا الظهور حتى يستلزم القطعية ولو سلم فتعدد البواعث جائز فلا يكون فى اجتماعهما تعارض حتى يلزم تعارض القطعيات.

الجيزاوى

قوله: (**وفى هذا**) أى فى قوله وقد يترجح كل بما يثبته. . . إلخ. وقوله لا الظهور أى لا فى مقابلة الظهور.

قال: (الإمام وقال إنه النهاية القصوى وفلق الصبح لو لم يكن ممتنعًا شرعًا لوقع عادة ولو نادرًا لأن إمكانه واضح ولو وقع لعلم ثم ادعى تعدد الأحكام فيما تقدَّم).

أقول: الإمام وهو القائل بعدم الوقوع قد ذكر فى بيانه وجهًا وزعم أنه الغاية القصوى فى القوة وفلق الصبح فى الوضوح وهو أنه لو لم يكن ممتنعًا شرعًا لوقع ولو على سبيل الندرة واللازم منتف، أما الملازمة فلأن إمكانه واضح وما خفى إمكانه وجوازه يمكن أن يتوهم امتناعه فلا يقع لكن ما كان إمكانه وجوازه واضحًا معلومًا لكل أحد مع التكثر والتكرار لموارده مما تقضى العادة بامتناع أن لا يقع أصلاً، وأما انتفاء اللازم فلأنه لو وقع لعلم عادة ولما لم يعلم علم أنه لم يقع ثم ادعى لتصحيح دعواه عدم الوقوع فيما تقدَّم من أسباب الحدث والقتل أن الأحكام متعددة للانفكاك وربما التزمه فى الحدث فإنه قد قبل أنه إذا نوى رفع أحد أحداثه لم يرتفع الآخر.

والجواب: منع أنه لم يقع ولم ينقل كما فى الصور المذكورة وأنى له إثبات التعدد فى الحدث والتجويز لا يكفيه لأنه مستدل.

التفتازانى

قوله: (لو لم يكن ممتنعًا شرعًا) ظاهره مخالف لما سبق من أنه قائل بالجواز دون الوقوع وأيضًا ليس هذا دليلاً على عدم الوقوع بل جعل عدم الوقوع مقدمة لهذا الدليل وأثبتها بأنه لم يسلم الوقوع ويظهر مقصود المقام بإيراد كلام الإمام قال فى البرهان نحن نقول تعليل الحكم الواحد بعلتين ليس ممتنعًا عقلاً نظرًا إلى المصالح الكلية ولكنه ممتنع شرعًا وإمكانه من طريق العقل فى غاية الظهور فلو كان ثابتًا شرعًا لما كان يمتنع وقوعه على حكم الندور والنادر لا بد أن يقع على مر الدهور فإذا لم يتفق وقوع هذا فى مسألة ولم يتشوق إلى طلبه طالب لاح كفلق الصبح أن ذلك ممتنع شرعًا ليس ممتنعًا عقلاً.

قوله: (عدم الوقوع) مفعول دعواه وفيما تقدَّم متعلق بادعى وأن الأحكام متعددة مفعول ادعى وللانفكاك علة تعددها بمعنى أنه قد يوجد القتل للقصاص بدون القتل للارتداد وبالعكس وكذا يوجد حدث اللمس بدون حدث المس وبالعكس ثم إن ألزم بأنه لو جاز الانفكاك فى الوجود لجاز فى العدم فيجب جواز أن يرتفع أحدهما ويبقى الآخر فربما يلتزمه على ما هو رأى البعض وإنما قال فى

الحدث لأنه محل الإلزام إذ لا نزاع فى ارتفاع أحدهما دون الآخر فى القتل.

قوله: **(والجواب منع أنه لم يقع)** قولكم لو وقع لعلم لكن لم يعلم قلنا ممنوع قولكم لو علم لنقل إذ لا طريق لهذا العلم سواه لكن لم ينقل قلنا ممنوع فإن فى الصورة المذكورة من القتل والحدث العلل متعددة فمنع عدم النقل ناظر إلى كلام الإمام حيث قال ولو وقع لعلم ولكن لم ينقل من زمن النبى عليه السلام إلى زماننا من الصحابة والتابعين والسلف الصالحين أنهم أسندوا حكمًا واحدًا إلى علتين فإن زعم الإمام أن الحكم أيضًا متعدد احتاج إلى إثباته ولا يتيسر فإن اكتفى بأنه يجوز أن يكون الحكم متعددًا كما ذهب إليه البعض لم يكفه لأنه فى معرض الاستدلال على امتناع التعدد وعلى أن الحكم فى صورة تعدد العلل متعدد.

قوله: **(والمختار أن كل واحدة علة مستقلة)** يعنى حقيقة لا مجازًا كما سبق وإلا لكان هذا مذهب القائلين بأن كل واحدة جزء والعلة هى المجموع.

الجيزاوى

قوله: **(ويظهر مقصود المقام... إلخ)** محصله أنه يقول بالجواز عقلاً والامتناع شرعًا لا بالجواز شرعًا وعدم الوقوع كما توهم.

قال: (القائلون بالوقوع إذا اجتمعت فالمختار كل واحدة علة، وقيل: جزء، وقيل: **العلة واحدة لا بعينها، لنا لو لم تكن كل واحدة علة لكانت جزءاً وكانت العلة واحدة، والأول باطل لثبوت الاستقلال، والثاني للتحكم، وأيضًا لامتنع اجتماع الأدلة، القائل بالجزء لو كانت كل مستقلة لاجتمع المثلان، وقد تقدم، وأيضًا لزم التحكم لأنه إن ثبت بالجميع فهو المدعى وإلا لزم التحكم، وأجيب ثبت بالجميع كالأدلة العقلية والسمعية القائل لا بعينها لو لم يكن كذلك لزم التحكم أو الجزئية فيتعين)**.

أقول: القائلون بوقوع تعدد العلل المستقلة اتفقوا على أنها إذا ترتبت حصل الحكم بالأولى، وأما إذا اجتمعت دفعة كمن مس ولمس وبال معًا فقد اختلفوا والمختار أن كل واحدة علة مستقلة وقيل كل واحد جزء والعلة المجموع، وقيل العلة واحدة لا بعينها والاحتمالات لا تخرج عن هذه لنا لو لم تكن كل واحدة علة مستقلة لكانت كل واحدة جزءاً وكانت العلة واحدة وكلاهما باطل، أما الملازمة فلأنه إذا سلب العلية عن كل واحد مع ثبوتها، فإما أن تثبت للمجموع فيكون كل جزأ منها أو لبعضها فيكون هى العلة، وإما بطلان الأمرين فالأول وهو الجزئية لثبوت استقلال كل، والثانى وهو كون العلة واحدة فلأنه مع تساويها تحكم محض، ولنا أيضًا أنه لو امتنع كون كل علة لامتنع اجتماع الأدلة، على مدلول لما علمت أن العلل الشرعية أدلة، واللازم منتف بالاتفاق، القائل بأن كل واحدة جزء العلة، قال لو كانت علة مستقلة لزم اجتماع المثلين وقد مر تقريره وجوابه، وقال أيضًا يلزم التحكم لأنه إما أن يثبت بالجميع فيكون لكل واحد مدخل فى ثبوته أو لا بل ببعضها دون بعض والأول هو المدعى وقد فرض عدمه فتعين الثانى وهو تحكم محض.

الجواب: أنه يثبت بالجميع بمعنى ثبوته بكل واحد واحد بالاستقلال كما يثبت المدلول بالأدلة السمعية والعقلية وكل مستقل بإثباته حتى لو انتفى الآخر لم يضر عدمه والفرق بينه وبين ما ادعيتم ظاهر، القائل بأن العلة أحدها لا بعينها، قال لولا ذلك لزم التحكم أو الجزئية وكلاهما باطل، أما الملازمة فلما تقدَّم من امتناع اجتماع المثلين، فالعلة إما الكل أو واحد بعينه أو لا بعينه، وأما بطلان اللازم فالتحكم ظاهر والجزئية لما ثبت من الاستقلال، وقد سبق إليهما الإشارة فلم

يتكرر، والجواب: منع الملازمة بل يستقل كل واحدة كما ذكرنا من الأدلة.

التفتازانى

قوله: **(والاحتمالات لا تخرج عن هذه)** لا خفاء فى احتمال آخر وهو أن يكون العلة واحدة بعينها إما على سبيل التحكم أو الترجيح فإن قيل فحينئذٍ لا تعدد والتقدير بخلافه قلنا التقدير التعدد بحسب الظاهر وبمعنى وجود أمور يصلح كل منها للعلية ولإثبات الحكم فى الجملة وإلا فلا تعدد أيضًا عند كون العلة هى المجموع أو واحدًا لا بعينه.

قوله: **(أو كانت العلة واحدة)** أى مبهمة أو معينة إذ التحكم يرفعهما فيتم الدليل ولهذا صرح بهذا التعميم فى دليل القائل بأن العلة واحدة لا بعينه ويحتمل أن يريد المبهمة لأنه لا قائل بالمعينة وأما لو خص لزوم التحكم بالمعينة على ما هو السابق إلى الفهم الموافق لما سيجىء فلا يفيد المطلوب.

قوله: **(لثبوت استقلال كل)** إن أراد الاستقلال فى الجملة أو بمعنى كونها بحيث يثبت الحكم بها وحدها عند الانفراد فغير مفيد وإن أراد الاستقلال عند الاجتماع بمعنى ثبوت الحكم بها بالفعل فنفس المتنازع.

قوله: **(لما علمت)** قد علمت الاعتراض أيضًا لجواز أن يمتنع بخصوصه كونه دليلاً باعثًا ولا يلزم من امتناع الأخص امتناع الأعم فلذا لم يعده.

قوله: **(وقال أيضًا)** لا خفاء فى احتياج كل من الوجهين إلى الآخر والأولى أن يجعلا وجهًا واحدًا، وهو أنه لو لم يكن كل واحد جزء العلة لكانت العلة كل واحدة منها فيلزم اجتماع المثلين أو واحدة فقط فيلزم التحكم لكن اللفظ لا يساعده.

قوله: **(والفرق بينه)** أى بين الثبوت بالجميع بالمعنى الذى ذكرنا وبين الثبوت بالمجموع بالمعنى الذى ادعيتم ظاهر لأن ما ذكرنا عائد إلى الكل الإفرادى وما ذكرتم إلى الكل المجموعى وأما الفرق بأنه لو انتفى الآخر فعدمه يضركم ولا يضرنا فليس بمستقيم إذ لا نزاع فى الاستقلال عند الانفراد، فإن قيل قد ثبت أن الاستقلال مجاز عند الاجتماع وأن المثبت هو المجموع وكل واحد جزء العلة قلنا لا مذهب للمانع فليس كل ما يدفع به كلام الخصم يكون مذهبًا للمعترض فإن قيل

العلل الشرعية أدلة سمعية فلا معنى لتمثيلها بها ولو سلم ففيها بل فى الأدلة العقلية أيضًا الخلاف قلنا أما التغاير فضرورى كيف وأن العلل أوصاف ثابتة فى الأصل كالإسكار فى الخمر والأدلة نص أو إجماع، وأما توارد الأدلة واستقلال كل بإفادة المطلوب فكلامهم مشحون به بل الخصم فى نفس مطلوبه هذا قد تمسك بدليلين نعم يرد عليه أنه إذا حصل العلم بالأول فماذا يحصل بالثانى وتحقيقه فى الكلام.

قوله: **(وقد سبق إليهما)** أى إلى الملازمة وبطلان اللازم الإشارة وكذا الجواب فلذا اقتصر فى المتن على قوله لو لم يكن كذلك لزم التحكم أو الجزئية والحاصل أنه لما امتنع استقلال كل بناء على امتناع اجتماع المثلين فالعلة إما المجموع فيبطل الاستقلال أو واحد بعينه فيلزم التحكم أو واحد لا بعينه وهو المطلوب وأنت خبير بما فيه من مخالفة ما سبق حيث أثبت احتمالاً آخر وخص التحكم بعلية واحد معين.

الجيزاوى

قوله: **(فغير مفيد)** أى لأن استقلال كل عند الانفراد لا ينافيه الجزئية عند الاجتماع إلا أن يقال حيث ثبت الاستقلال عند الانفراد فلابد منه عند الاجتماع وحينئذ ينافى الجزئية عند الاجتماع.

قوله: **(لكن اللفظ لا يساعده)** أى لقوله وأيضًا.

قوله: **(وأما الفرق بأنه لو انتفى الآخر لم يضر)** أى الفرق الذى أشار إليه الشارح بقوله حتى لو انتفى الآخر لم يضر فإن معناه الفرق بين دعوى الجزئية ودعوى كون كل علة بأنه على أن كل واحد علة لا يضر عدم الآخر لأنه إذا فرض أن الحكم ثابت بالواحد من العلل على الاستقلال فبانتفاء أحدها لا يبطل استقلال الباقى بخلاف ما إذا كان كل واحد منها جزءًا، فإن الاستقلال قائم بالمجموع وبانتفاء جزء ينتفى الاستقلال وحاصل رد الفرق أنه لا نزاع فى الاستقلال عند الانفراد.

قوله: **(فإن قيل قد ثبت أن الاستقلال مجاز... إلخ)** أى عند منع التناقض الواقع جوابًا عن لزومه إذا قيل بتعدد العلل وقوله قلنا لا مذهب للمانع أى الذى منع دليل القائلين بمنع تعدد العلل الذى ذكره المصنف هنا بقوله لو جاز... إلخ.

والمنع هو المذكور فى قول المصنف هناك وأجيب بأن معنى استقلالها... إلخ. المقتضى للجزئية عند الاجتماع.

قوله: (وتحقيقه فى الكلام) مما قيل فيه إن الدليل الثانى يعرف به جهة دلالة الأول فلا تحصيل للحاصل، وقوله: هو أن يعلل ولاية الأب على الصغير الذى عرض له الجنون بالجنون؛ أى ليتفرع عليه إثبات ولايته على البالغ المجنون قياسًا عليه، وقوله: فإن الولاية ثابتة قبل عروض الجنون؛ أى بالصغر.

قال: (والمختار جواز تعليل حكمين بعلة بمعنى الباعث وأما الأمارة فاتفاق، لنا لا بعد فى مناسبة وصف واحد لحكمين مختلفين قالوا: يلزم تحصيل الحاصل لأن أحدهما حصلها وأجيب بأنه إما أن يحصل أخرى أو لا تحصل إلا بهما).

أقول: ما تقدَّم تعليل الحكم بعلتين وهذا عكسه وهو تعليل الحكمين بعلة واحدة، إما بمعنى الأمارة فلا خلاف فى جوازه، وإما بمعنى الباعث فقد اختلف فيه والمختار جوازه، لنا لا بعد فى مناسبة وصف واحد لحكمين كالسرقة للقطع زجرًا لغيره وله من العود لمثله وللتغريم جبرًا لصاحب المال، وكالزنا المثبت للجلد والتغريب ليحصل بهما الزجر التام.

قالوا: محال إذ يلزم منه المحال، وهو تحصيل الحاصل لأن معنى مناسبته للحكم أن مصلحته حاصلة عند الحكم والحكم الواحد يحصل المصلحة المقصودة منه فإذا حصل الحكم الثانى حصله مرة أخرى وأنه تحصيل الحاصل.

والجواب: منع لزوم تحصيل الحاصل لجواز أن يحصل الحكم الآخر مصلحة أخرى كما فى مثال السارق وأن المصلحة المقصودة لا تحصل إلا بهما كما فى مثال الزانى.

التفتازانى

قوله: **(فلا خلاف فى جوازه)** بل وقوعه كغروب الشمس لجواز الإفطار ووجوب المغرب.

قوله: **(كالسرقة)** فإنها وصف مناسب للقطع تحصيلاً لمصلحة الزجر وللتغريم تحصيلاً لمصلحة جبر نقص المال فالوصف السرقة والحكم القطع والتغريم والمصلحة الزجر والجبر ولا بعد فى اشتمال وصف واحد على مصالح جمة وبهذا يندفع الإشكال المتوهم على تجويز مصلحة أخرى بأنه حينئذ لا تكون العلة واحدة، وأما منع عدم البعد فلا يخفى سقوطه بعد البيان بالأمثلة.

قال: (ومنها أن لا تتأخر عن حكم الأصل لنا لو تأخرت لثبت الحكم بغير باعث وإن قدرت أمارة فتعريف المعرف).

أقول: ومن شروط علة حكم الأصل أن لا يكون ثبوتها متأخرًا عن ثبوت حكم الأصل كما يقال فيما أصابه عرق الكلب أصابه عرق حيوان نجس فيكون نجسًا كلعابه فيمنع كون عرق الكلب نجسًا فيقال لأنه مستقذر فإن استقذاره إنما يحصل بعد الحكم بنجاسته، وكان يعلل سلب الولاية عن الصغير بالجنون العارض للولى، لنا لو تأخرت العلة بمعنى الباعث عن الحكم لثبت الحكم بغير باعث وأنه محال، اللهم إلا أن لا يعنى بالعلة الباعث بل الأمارة وهو غير المبحث ومع ذلك يلزم تعريف المعرف فإن المفروض معرفة الحكم قبل ثبوت علته.

التفتازاني

قوله: (فيما أصابه عرق الكلب) هو الفرع والأصل ما أصابه لعاب الكلب والحكم نجاسة المصاب والجامع إصابة نجس يتولد من حيوان نجس فالمعترض يمنع وجود الوصف فى الفرع ويقول لا نسلم أن العرق نجس فيجيب المستدل بأنه مستقذر كاللعاب فيكون نجسًا وفيه تعليل النجاسة بالاستقذار الذى ثبوته متأخر عنها وإلا وضح فى المقصود أن يقال فى العرق العرق مستقذر كاللعاب فيكون نجسًا مثله فإنا وإن تكلفنا فالإشكال قائم لأن فيما ذكرنا قياسين قياس ما أصابه العرق على ما أصابه اللعاب، وقياس العرق على اللعاب فإذا جعل العلة المتأخرة من الاستقذار المتأخر عن نجاسة اللعاب، فالقياس الأول لغو ومنع ثبوت العلة فى فرعه هدر هذا حال المثال الأول، وأما المثال الثانى فكلام الآمدى وجميع الشارحين هو أن يعلل ولاية الأب على الصغير الذى عرض له الجنون بالجنون فإن الولاية ثابتة قبل عروض الجنون، وهذا فى غاية الظهور وأما عبارة الشارح وهو أن يعلل سلب الولاية عن الصغير بالجنون العارض للولى فغاية ما أدى إليه نظر الناظرين فى هذا الكتاب أن من وضع الظاهر موضع المضمر والمعنى سلب الولاية عن الصغير بالجنون العارض له والفرع فى الأول إثبات الولاية على البالغ المجنون وفى الثانى سلبها عنه والأقرب أن يجعل سلب الولاية عن الولى الذى عرض له الجنون كالأب مثلاً فرعًا وعن الصغير المجنون أصلاً والجنون علة مع أن الحكم فى الأصل ثابت قبله لعلة الصغر والمعنى كان يعلل سلب الولاية عن الصغير المجنون

بالجنون الذى هو عارض فى الولى البالغ المقيس على الصغير المجنون.

قوله: (يلزم تعريف المعرف) يمكن أن يقال إنها بمنزلة الدليل الثانى بعد الأول وأما ما يقال إنها تكون لتعريف حكم الفرع فليس بشىء لأن التقدير أنها علة لحكم الأصل بمعنى الأمارة عليه.

الجيزاوى

قوله: (فغاية ما أدى إليه نظر الناظرين فى هذا الكتاب... إلخ) أى أنه على مقتضى ظاهره عكس المراد بأن ظاهره أن الولاية كانت ثابتة للولى على الصغير وإنما سلبها عنه عروض جنونه وليس فى هذا تأخر العلة عن حكم الأصل بل هى متقدمة عليه فيستقيم أن يتفرع عليه سلب ولايته عن البالغ المجنون بعلة جنونه نفسه قياسًا فلا بد حينئذ من أن يقال إن قوله للولى من وضع الظاهر موضع المضمر والأصل له أى للصغير.

قوله: (والفرع فى الأول) أى فى جعل المثال تعليل ولاية الأب على الصغير الذى عرض له الجنون وقوله وفى الثانى هو جعل المثال تعليل سلب الولاية عن الصغير بالجنون العارض له.

قوله: (والأقرب أن يجعل... إلخ) فالأصل المقيس عليه الصغير المجنون والمقيس الأب المجنون والحكم سلب الولاية فى كل والعلة الجنون الذى هو متأخر عن الحكم فى الفرع ووجه قربه بقاء المظهر على حاله وأنه ليس موضوعًا موضع المضمر على هذا الحل وفيه أنه على هذا يكون قول الشارح بالجنون العارض للولى عكس للمراد مع بعده عن الفهم وذلك أن المطلوب العروض فى الأصل ولم يذكر والذى ذكر هو العروض فى الفرع وهو غير مطلوب.

قوله: (وأما ما يقال... إلخ) قائله الأصفهانى.

قال: (ومنها أن لا يعود على الأصل بالإبطال).

أقول: ومن شروط علة حكم الأصل أن لا يعود على الأصل بالإبطال، أى لا يلزم منه بطلان حكم المعلل بها فإن كل علة استنبطت من حكم ولزم منه بطلان ذلك الحكم فهو باطل لأن الحكم أصله فإن التعليل فرع الثبوت وبطلان الأصل يستلزم بطلان الفرع فصحته مستلزمة لبطلانه فلو صح لصح وبطل فيجتمع النقيضان، مثاله: قال عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء»، ومن حكمه حرمة ذلك فى القليل من الطعام لعمومه، وعلل الحنفية بالكيل فخرج القليل الذى لا يكال فقد أبطل حكمه ولهم عن ذلك اعتذار وليس الغرض المثال بل التفهيم.

مثال آخر، قال: «فى أربعين شاة شاة» فعللوا بدفع حاجة الفقراء فجوزوا قيمتها فقد أفضى هذا التعليل إلى عدم وجوب الشاة بل ثبوت التخيير بينها وبين قيمتها.

التفتازانى

قوله: (ولهم عن ذلك اعتذار) هو أنا لا نسلم أن الطعام يعم القليل والكثير بل يخص الكثير بقرينة قوله «إلا سواء بسواء» فإن التسوية المعتبرة شرعًا فى المطعومات فى التسوية فى الكيل وهى لا تتصور إلا فى الكثير فكأنه قال لا تبيعوا الطعام الذى من شأنه التفاوت والتساوى إلا بصفة التساوى كما يقال لا تقتل حيوانًا إلا بالسكين لا يتناول النهى قتل الحيوان الذى ليس من شأنه القتل بالسكين وتحقيقه أن المستثنى منه فى الاستثناء للفرع يجب أن يقدر من جنس المستثنى فيقدر فى ما ضربت إلا زيدًا أحدًا وفى ما كسوت إلا جبة لباسًا وفى ما سرت إلا ماشيًا فى حال من أحوال السير فالمعنى لا تبيعوا الطعام على حال من أحوال المقابلة والموازنة إلا حال التساوى ونحن نعتده أعم العموم أى على حال ما وكذا لهم اعتذار عما يلزم فى التعليل بدفع حاجة الفقراء وقد لخصناه فى شرح التنقيح.

قال: (وأن لا تكون المستنبطة بمعارض فى الأصل وقيل ولا فى الفرع وقيل مع ترجيح المعارض).

أقول: ومن شروط علة حكم الأصل إذا كانت مستنبطة أن لا تكون بمعارض فى الأصل بأن يبدى علة أخرى من غير ترجيح وإلا جاز التعليل بمجموعهما أو بالأخرى وقد مر الخلاف فيه فى تعليل الحكم الواحد بعلتين وقيل ولا بمعارض فى الفرع بأن يثبت فيه علة أخرى توجب خلاف الحكم بالقياس على أصل آخر فإن المعارض يبطل اعتبارها وهو غير مستقيم فإنه لا يبطل شهادتها وقيل أن لا تكون بمعارض فى الفرع مع ترجيح المعارض ولا بأس بالمساوى لأنه لا يبطل وإنما يحوج إلى الترجيح، وهو دليل الصحة بخلاف الراجح فإنه يبطل.

التفتازانى

قوله: (**فإنه لا يبطل شهادتها**) بل يتوقف مقتضاها كالشهادة إذا عورضت بشهادة فإن إحداهما لا تبطل الأخرى حتى إذا ترجحت إحداهما لم يحتج إلى إعادة الدعوى والشهادة ومن ادعى أن المساوى أيضًا يبطل فعليه الدليل فإن قيل لما كان المختار عنده جواز تعدد العلل المستقلة كان ينبغى أن لا يشترط عدم معارض فى الأصل قلنا أراد أنه يشترط ذلك لتكون العلة علة بلا خلاف واحتمال وإنما قيد الحكم بالمستنبطة لأن فى المنصوصة لا تنتقل العلية إلى المجموع أو إلى الأخرى وفاقًا، فإن قيل إطلاق المعارض على ما فى الفرع مناسب من جهة أنه يثبت حكمًا مخالفًا لكن لا جهة لإطلاقه على ما فى الأصل كأسباب الحدث مثلاً قلنا كلام الآمدى والمنتهى صريح فى أن المراد بالمعارض فى الأصل وجود علة أخرى لا تحقق لها فى الفرع فهذا أخص من تعدد العلل ولا خفاء فى أنه إذا كانت العلة هى المجموع أو الأخرى لم يثبت فى الفرع الحكم الذى كان يثبته الأولى فسماه معارضًا بخلاف صورة تعدد العلل فإن هذا ليس بلازم.

الجيزاوى

المصنف: (**بمعارض فى الأصل**) أى معارضة بوصف معارض فى الأصل للوصف الذى ادعاه المستدل علة حكم الأصل وبنى عليه قياس الفرع الموجود فيه ذلك الوصف عليه ويظهر من كلام الشارح أنه لا يشترط فى المعارض أن يكون منافيًا لحكم الأصل بل ربما أشعر كلامه بعدم المنافاة لحكم الأصل.

الشارح: (**وإلا جاز**) أى وإن لم تكن غير معارضة فى الأصل بأن كانت معارضة بوصف فى الأصل أبداه المعترض لم يصح كونها علة لجواز أن يكون العلة مجموع الوصفين المعارض والمعارض به أو أن العلة هى الوصف الذى عارض به المعترض فلا يثبت استقلال الوصف الذى ذكره المعلل وهذا يقتضى اشتراط عدم المعارضة مطلقًا حتى على القول بجواز تعدد العلل لأن محله إذا ثبت استقلال كل بالعلية وبهذا يظهر أن قول الشارح قد مر الخلاف فيه فى تعليل الحكم الواحد بعلتين لا موقع له هنا على هذا وكذا قول المحشى فإن قيل لما كان المختار عنده جواز التعدد. . . إلخ.

قوله: (**لكن لا جهة لإطلاقه على ما فى الأصل... إلخ**) أى لأنه من باب تعدد العلل.

قال: (وأن لا تخالف نصًا أو إجماعًا وأن لا تتضمن المستنبطة زيادة على النص، وقيل: إن نافت مقتضاه وأن يكون دليلها شرعيًا).

أقول: ومن شروط علة حكم الأصل أن لا تخالف نصًا أو إجماعًا كما يقال المالك لا يعتق فى الكفارة لسهولته عليه بل يصوم وهو يصلح مثالاً لهما.

ويشترط فى المستنبطة خاصة أن لا تتضمن زيادة على النص؛ أى حكمًا فى الأصل غير ما أثبته النص لأنها إنما تعلم مما ثبت فيه، مثاله: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» فتعلل الحرمة بأنه ربا فيما يوزن كالنقدين فيلزم التقابض مع أن النص لم يتعرض له وقيل إن كانت الزيادة منافية لحكم الأصل لأنه نسخ له فهو مما يكرر على أصله بالإبطال وإلا جاز.

التفتازانى

قوله: (أن لا تخالف) يعنى يشترط فى العلة أن لا يكون ما تثبته فى الفرع حكمًا يخالف النص أو الإجماع كان يعلل حكم بالسهولة فيقاس عليه أن الملك لا تجوز له الكفارة بالإعتاق بل يتعين عليه الصوم فإن هذا حكم يخالف الكتاب والسنة والإجماع.

قوله: (وأن يكون دليلها) أى دليل العلة شرعيًا وإلا لما كان القياس شرعيًا حيث لم يثبت علته الشرع وهذا الشرط مما أهمله الشارح.

قوله: (لأنها) أى المستنبطة إنما تعلم من الحكم الذى أثبت فى الأصل فلو أثبت بها حكم فى الأصل كان دورًا بخلاف المنصوصة فإنها تعلم بالنص.

قوله: (فيلزم التقابض) يعنى أن تعليل حرمة بيع الطعام بالطعام متفاضلاً ثبوته ربويًا فيما يوزن كما فى الذهب والفضة توجب اشتراط التقابض فى المجلس فى بيع الطعام بالطعام احترازًا عن شبهة الفضل كما فى النقدين لما فى النقد من المزية على النسيئة واشتراط التقابض زيادة على النص وهو نسخ فلا يجوز بالقياس والاجتهاد بخلاف ما إذا كانت العلة منصوصة فإنها بالنص وبعضهم لم يجعل مجرد الزيادة نسخًا بل إذا كانت منافية لحكم الأصل فمنعها وجوز غير المنافية له.

الجيزاوى

قوله: (لما فى النقد) أى المنقود المعجل فى أحد العوضين من المزية على النقد أى فشبهة الفضل موجودة.

قال: (وأن لا يكون دليلها متنًا ولا لحكم الفرع بعمومه أو بخصوصه مثل: «لا تبيعوا الطعام بالطعام»، أو «من قاء أو رعف» لنا تطويل بلا فائدة ورجوع، قالوا: مناقشة جدلية).

أقول: ومن شروط العلة أن لا يكون الدليل الدال عليها متنًا ولا لحكم الفرع لا بعمومه ولا بخصوصه.

أما العموم فمثل أن يقيس الذرة على البر فى الربوية ويعلل بالطعم فيمنع، فيقول فقوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام» وترتيب الحكم على الوصف يفيد عليته له وهذا النص يتناول الذرة بعمومه.

وأما الخصوص فمثل أن يقيس الخارج بالقىء أو الرعاف فى نقضه الوضوء على الخارج من السبيلين ويعلل بأنه خارج نجس فيمنع، فيقول لقوله ﷺ: «من قاء، أو رعف، أو أمذى فليتوضأ وضوءه للصلاة»، وهذا النص بخصوصه يتناول القىء والرعاف.

لنا: أنه يمكن إثبات الفرع بالنص كما يمكن إثبات الأصل به والعدول عنه إلى إثبات الأصل ثم العلة ثم بيان وجودها فى الفرع ثم بيان ثبوت الحكم بها تطويل بلا فائدة، وأيضًا فإنه رجوع من القياس إلى النص.

وقالوا: إنها مناقشة جدلية إذ الغرض الظن بأى طريق حصل فلا معنى لتعيين الطريق.

والجواب: أنه رجوع عن القياس، واعلم أنه ربما يكون النص مخصصًا والمستدل أو المعترض لا يراه حجة إلا فى أقل الجمع فلو أراد إدراج الفرع فيه يعتبر فيثبت به العلية فى الجملة، ثم يعمم به الحكم فى جميع موارد وجود العلة، وأيضًا فقد يكون دلالته على العلية أظهر من دلالته على العموم كما يقول: حرمت الربا فى الطعام للطعم، فإن العلية فى غاية الوضوح والعموم فى المفرد المعرف محل خلاف ظاهر.

التفتازانى

قوله: (لا بعمومه ولا بخصوصه) الغرض من هذا التفصيل أنه ربما يتوهم جوازه فيما إذا كان التناول بعمومه بناء على احتمال تخصيصه منه.

قوله: (فيمنع) أى المعترض عليه الطعام فيقول القائس إنه علية رتب الحكم عليه

وهو دليل العلية فمثل هذا التعليل لا يجوز ولأجل تعدية الحكم إلى الفرع إذ النص يتناوله بعمومه بخلاف الحديث الثانى فإن فيه تصريحًا بالقىء والرعاف ووجه دلالته على علية الخارج النجس أنه رتب الحكم على الأمور المذكورة ولا مشترك بينها سوى الخارج النجس.

قوله: (وقالوا) مناقشة اعتراض على الدليل المذكور لا استدلال على نقيض المدعى والمصنف كأنه معترف بوروده وما ذكره الشارح ليس جوابًا عنه لأن حاصل ما ذكر أن الدليل الأخير أعنى الرجوع عن القياس سالم عن الاعتراض وهو كاف فى إثبات المطلوب.

قوله: (واعلم) اعتراض على الدليل المذكور بأنه لا يتم فيما إذا كان دليل العلية بعمومه متناولاً لحكم الفرع لظهور الفائدة بوجهين حاصلهما راجع إلى إثبات الحكم على من ينازع فى تناول النص.

الجيزاوى

الشارح: (تطويل بلا فائدة) رد بأن تعدد الطرق من الفوائد.

الشارح: (وأيضًا فإنه رجوع من القياس إلى النص) أى وذلك الرجوع إبطال للأول ورد بأنه لا رجوع لأن الإفادة للحكم بالقياس غير ملاحظ غيره وإن توقف إحدى مقدماته على النص وبالنص استقلال فهما طريقان.

الشارح: (واعلم أنه ربما... إلخ) هو بمعنى قول غيره وهذا كله إذا لم يكن تنازع فى دلالة دليل العلة على حكم الفرع أما لو تنوزع فى دلالته على حكم الفرع مثل أن يكون عامًا مخصوصًا والمعلل لا يرى عمومه فجوازه اتفاق لأنه يثبت به العلية ثم يعم بها.

الشارح: (فلو أراد إدراج الفرع فيه يعتبر) تحريف وحقه: يعترض وقوله: للدوران أى دوران الحكم وجودًا وعدمًا.

قال: (والمختار جواز كونها حكمًا شرعيًا إن كان باعثًا على حكم الأصل لتحصيل مصلحة لا لدفع مفسدة كالنجاسة فى علة بطلان البيع).

أقول: هل يجوز تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى، أما بمعنى الأمارة المجردة فظاهر وأما بمعنى الباعث فقيل يجوز للدوران وستعلم أنه لا يفيد ظن العلية، وقيل لا يجوز لأنه إن تقدَّم العلة لزم النقض وإن تأخر لم يجز لما مر وإن قارن فلا أولوية لأحدهما بالعلية فيلزم التحكم.

الجواب: منع التحكم للمناسبة وغيرها من المسالك، والمختار أنه إن كان باعثًا على حكم الأصل لتحصيل مصلحة يقتضيها حكم الأصل جاز كما يقال فى بطلان بيع الخمر علته النجاسة لمناسبتها المنع من الملابسة تكميلاً لمقصود البطلان وهو عدم الانتفاع والنجاسة حكم شرعى، وأما إن كان لدفع مفسدة يقتضيها حكم الأصل فلا يجوز لأن الحكم الشرعى لا يكون منشأ مفسدة مطلوبة الدفع وإلا لم يشرع ابتداء، وهذا إنما يصح لو لم يشتمل على مصلحة راجحة وعلى مفسدة تدفع بحكم آخر لتبقى المصلحة خالصة، مثاله: شرع حد الزنا لحفظ النسب بين رجم وجلد مع تغريب وكان حدًا ثقيلاً ولو لم يبالغ فى الشهادة عليه لأدى إلى كثرة وقوع الحد وفيه من المفسدة ما لا يخفى فشرع المبالغة فيه دفعًا لتلك المفسدة.

التفتازانى

قوله: (فظاهر) للقطع بالامتناع فى جعل التنازع أحد الحكمين أمارة للآخر بأن يقول: إذا حرمت كذا فقد حرمت كذا.

قوله: (وإن تأخر) أى الحكم الذى هو العلة لم يجز لما مر من امتناع كون ثبوت العلة متأخرًا عن ثبوت حكم الأصل.

قوله: (وهذا إنما يصح) اعتراض على ما ذكر لبيان امتناع كون الحكم الشرعى علة لحكم شرعى بمعنى الباعث عليه لدفع مفسدة يشتمل هو عليها يعنى يجوز أن يشتمل الحكم الشرعى على مصلحة راجحة ومفسدة مرجوحة مطلوبة الدفع فيدفع بحكم آخر شرعى وذلك كحد الزنا فإنه حكم شرعى مشتمل على مصلحة راجحة من حفظ النسب وهو حد ثقيل لكونه دائرًا بين الرجم كما فى المحصن وبين جلد وتغريب كما فى غيره وفى كثرة وقوعه مفسدة ما من إتلاف النفوس وإيلامها فشرع المبالغة والاحتياط فى طريق ثبوته أعنى الشهادة دفعًا للمفسدة القليلة وهذا معنى

كون ذلك علة له باعثًا عليه ووجوب الحد المفضى إلى كثرة الإتلاف والإيلام حكم شرعى معلل، بوجوب الأربع فى الشهود دفعًا لمفسدة كثيرة لتبقى مصلحة حفظ النسب خالصة.

الجيزاوى

قوله: (للقطع بالامتناع فى جعل التنازع) تحريف وصوابه: للقطع بأنه لا امتناع فى جعل الشارع.

قال: (والمختار جواز تعدد الوصف ووقوعه كالقتل العمد العدوان، لنا أن الوجه الذى ثبت به الواحد ثبت به المتعدد من نص أو مناسبة أو شبه أو سبر أو استنباط، قالوا: لو صح تركبها لكانت العلية صفة زائدة لأنا نعقل المجموع ونجهل كونها علة والمجهول غير المعلوم وتقرير الثانية أنها إن قامت بكل جزء فكل جزء علة وإن قامت بجزء فهو العلة وأجيب بجريانه فى المتعدد بأنه خبر أو استخبار، والتحقيق أن معنى العلة ما قضى الشارع بالحكم عنده للحكمة لا أنها صفة زائدة ولو سلم فليست وجودية لاستحالة قيام المعنى بالمعنى، قالوا: يلزم أن يكون عدم كل جزء علة لعدم صفة العلية لانتفائها بعدمه ويلزم نقضها بعدم ثان بعد أول لاستحالة تجدد عدم العدم، وأجيب بأن عدم الجزء عدم شرط العلية ولو سلم فهو كالبول بعد اللمس وعكسه، ووجهه أنها علامات فلا بعد فى اجتماعهما ضربة ومرتبة فيجب ذلك).

أقول: قد شرط قوم فى العلة أن تكون ذات وصف واحد كالإسكار فى حرمة الخمر، والمختار جواز تعدد الوصف، ووقوعه كالقتل العمد العدوان فى القصاص، لنا أنه لا يمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من أوصاف متعددة مما يظن عليته بالدليل إما بدلالة صريحة بنص أو مناسبة، وإما باستنباط من شبه أو سبر كما يظن فى الواحد وما يثبت به علية الواحد يثبت به علية المتعدد من غير فرق، والفرق تحكم.

قالوا: أولاً: لو صح تركب العلة لكانت العلية صفة زائدة واللازم باطل، أما الملازمة فلأنا نعقل المجموع ونجهل كونها علة للذهول وللحاجة إلى النظر والمجهول غير المعلوم قطعًا، وأما انتفاء اللازم فلأن صفة الكل إن لم تقم بشىء من أجزائه فليست صفة، وإن قامت فإما بكل جزء فكل جزء علة والمفروض خلافه وإما بجزء واحد فهو العلة ولا مدخل لسائر الأجزاء، فإن قيل بل تقوم بالجميع من حيث هو جميع، قلنا: إن لم يكن له جهة وحدة فظاهر وإن كانت فالكلام فيها وتسلسل الجواب أنه منقوض بكون الكلام المخصوص خبرًا أو استخبارًا لجريانه فيه مع تعدد حروفه قطعًا.

والجواب على التحقيق: أنه لا معنى لكون الوصف علة إلا أن الشارع قد قضى بثبوت الحكم عندها رعاية لحكمة ما وليس ذلك صفة له بل للشارع متعلقه به فلا يلزم ما ذكرتموه ولو سلم فإنما يلزم ذلك لو لم تكن العلية اعتبارية إضافية

بل وجودية وليست وجودية وإلا لكانت معنى والوصف المعلل به معنى أيضًا فيلزم قيام المعنى بالمعنى وأنه محال، والحاصل أنه لو لم يصح بالمتعدد للزوم ذلك المحال، لم يصح فى الواحد لمحال آخر ملازم له.

قالوا: ثانيًا: لو كانت العلة أوصافًا متعددة لكان عدم كل جزء علة لانتفاء صفة العلية واللازم باطل، أما الملازمة فلأن تحققها موقوف على تحقق جميع الأوصاف فيلزم انتفاؤها لانتفاء كل وصف وهو معنى العلية، وأما بطلان اللازم فلأنه إذا حصل عدمها بعدم وصف ثم عدم وصف ثان، لزم تخلف معلوله وهو انتفاء العلية عنه، وذلك لأن تجدد عدم على ما قد عدم مرة لا يتصور فإن إعدام المعدوم كإيجاد الموجود تحصيل الحاصل.

والجواب: لا يلزم من انتفائها بعدم الوصف أن يكون عدم الوصف علة للانتفاء مقتضية له بالاستقلال بل يجوز أن يكون وجوده شرطًا للوجود فإن الشىء كما يعدم لعلة العدم فقد يعدم لعدم شرط الوجود، ولو سلم فهو كالبول بعد اللمس واللمس بعد البول، وكما لا يلزم ثم تخلف فكذا هنا، والوجه فى تقريره أن الانتفاءات ليست عللاً عقلية ليلزم ما ذكرتم إنما هى أمارات وضعية ولا بعد فى اجتماع عدة من الأمارات مرتبة تارة وضربة أخرى ولا بد فى تحقق المقابل من رفع جميع الانتفاءات، وهو يحقق جميع الأوصاف، فيجب تركب الأمارة فى الطرف الآخر من أوصاف متعددة.

التفتازانى

قوله: (أن تكون ذات وصف) قد اشتهر فى ترجمة المسألة أن العلة تكون ذات وصف أو ذات أوصاف والمقصود أنها وصف أو أوصاف فلفظ ذات كالمقحمة وكان ينبغى أن يدرج هذا فى قوله: ولا يشترط القطع بالأصل إلخ إلا أنه لكثرة مباحثه أفرد بالذكر على حدة.

قوله: (إما بدلالة وإما باستنباط) هذا هو الصحيح المطابق لكلام الآمدى وكأنه تنبيه على فساد عبارة المتن حيث جعل الاستنباط أحد المسالك ولا جهة له إلا أن يحمل على تنقيح المناط ولفظ المنتهى يأباه حيث صرح بتنقيح المناط أيضًا ثم إنه جعل المناسبة ههنا مقابلاً للنص وفيما سيأتى داخلاً تحته.

قوله: (بل تقوم بالجميع) لما كانت الشبهة المذكورة مغلطة طردها الإمام الرازى فى نفى التركيب فى كثير من الأمور ومنشؤها عدم استيفاء الأقسام حيث ترك

المجموع من حيث هو مجموع كان المنع ظاهرًا وهو أنا لا نسلم قيام العلية بكل جزء أو بجزء واحد بل بمجموع الأجزاء من حيث هو المجموع وقد أشار الآمدى إلى دفعه بأنه حينئذٍ يقوم بكل جزء شيء من العلية فيتعدد ولا خفاء فى ضعفه وذكر فى بعض الشروح أنه لا بد للمجموع من وحدة بها يكون المجموع مجموعًا وينقل الكلام إلى تلك الوحدة ويلزم التسلسل هو الذى عول عليه المحقق وذكر أنه لم يكن للمجموع جهة وحدة فتمام ما ذكرنا ظاهر لعدم أمر آخر سوى الأوصاف المتعددة فالعلة القائمة بها إما قائمة بكل وصف أو ببعض الأوصاف وإن كانت جهة وحدة فقيامها إما بكل واحد أو بواحد أو بالمجموع فتحقق جهة وحدة أخرى ويتسلسل فإن دفع بأن جهات الوحدة اعتبارات عقلية ليس فيها تسلسل ولا اقتضاء محال موجودة أجيب بأن العلية أيضًا كذلك فصار حاصل التقرير أنها إما أن لا تقوم بشيء من الأجزاء أو تقوم بكل جزء أو بجزء دون جزء أو بالمجموع من حيث هو المجموع أو تقوم بكل جزء جزء منها والكل باطل والجواب النقض بكل صفة لمركب والحمل على الإطلاق بأنها تقوم بالمجموع الذى صار واحدًا باعتبار صورة أو هيئة ربما تكون اعتبارية لائية أو حقيقية تقوم بجزء فقط أو بكل جزء جزء منها وتمام تحقيق ذلك فى علم آخر وفيما نحن فيه بأن كون الوصف علة ليس صفة له بل للتنازع بمعنى أنه حكم بثبوت الحكم عنده فله تعلق ما بذلك الوصف فلا يلزم ما ذكرتم من المجالات الناشئة عن كون العلية صفة للأوصاف المتعددة ولا خفاء فى ضعف هذا فلذا قال: ولو سلم أى كونها صفة للأوصاف فإنما يلزم المحال المذكور ولو كانت من الصفات الحقيقية التى تقتضى محلاً موجودًا تقوم به وليست كذلك وإلا فبما اتفقتم على عليته أعنى الوصف الواحد قيام العرض بالعرض وهو محال فحصل من هذا المنع أو السند معارضة تقريرها لو لم يصلح التعليل بالمتعدد للزم المحال الذى هو كون العلية صفة زائدة وجودية لم يصح التعليل بالوصف الواحد لمحال لازم للمحال الأول وهو قيام العرض بالعرض والتالى باطل اتفاقًا فبطل عدم صحة التعليل بالمتعدد.

قوله: (فلأن تحققها) الضمير لصفة العلية وكذا ضمير انتفاؤها وعدمها.

قوله: (بل يجوز أن يكون وجوده شرطًا للوجود) فإن قيل الكلام فى تركب العلة من الأوصاف فكيف يكون وجود الجزء شرطًا للوجود قلنا: هو شرط لصفة العلية وجزء للعلة فلا محذور.

قوله: (إن الانتفاءات) جعل الشارحون ضمير أنها للعلل الشرعية على ما يعم انتفاء أجزاء العلة مثل اللمس والبول يعنى أنها أمارات لا بعد فى اجتماعها دفعة أو مترتبة فضلاً عن الاستحالة فيجب أى حتى يجب ما ذكرتم من التخلف المحال ولما لم يكن مرضيًا فى نظر المحقق جعل الضمير للانتفاءات يعنى أن انتفاءات الأوصاف أمارات وضعية لا يبعد اجتماعها دفعة أو مترتبة وإذا كان أحدهما أمارة فى انتفاء الحكم لزم فى تحقق الحكم ارتفاع جميع الانتفاءات وهو مقيس محقق جميع الأوصاف فيجب تركب الأمارة فى طرف ثبوت الحكم من أوصاف متعددة فيظهر الجواب عما ذكرتم وثبوت ما ادعينا ويظهر لك بالتأمل أن تحقق الانتفاءات وكونها أمارات إنما هو على تقدير تركب العلة من الأوصاف فحمل قوله: فيجب ذلك على ما ذكره المحقق يكون دورًا ثم إن الأليق بتقرير السؤال أن يجعل الانتفاءات أمارات انتفاء العلية والمقابل عبارة عن ثبوت العلية وكذا الطرف الآخر لكن لظهور أن المركب من الأوصاف أمارة للحكم لا للعلية إذ لا معنى لجعل العلة أمارة العلية فسرنا كلام الشارح على ما فسرنا.

الجيزاوى

المصنف: (وأجيب بجريانه فى المتعدد) جواب بالنقض الإجمالى، وقوله: لا أنها صفة زائدة أى ليست صفة للأوصاف التى هى العلة فضلاً عن أن تكون صفة زائدة.

المصنف: (وأجيب بأن عدم الجزء عدم شرط) فيه أن عدم الشرط يقتضى عدم المشروط فالإشكال باق.

قوله: (ووجهه) أى وجه كونه كالبول بعد اللمس وعكسه.

قوله: (مغلطة طردها الإمام الرازى) لفظ طردها صفة لمغلطة أما جواب لما فهو قوله: كان المنع ظاهرًا.

قوله: (أجيب بأن العلة أيضًا كذلك) أى فكانت لا تحتاج إلى اعتبار جهة وحدة المجموع والفرض اعتبارها.

قوله: (والحل على الإطلاق) أى الجواب بالحل على إطلاق الشبهة فى كل مركب.

قوله: (ربما تكون اعتبارية أو حقيقية) تحريف وأصله: ربما تكون اعتبارية إضافية أو حقيقية وقوله: وفيما يجب فيه أى الحل فيما نحن فيه وهو تركيب العلة.

قال: (ولا يشترط القطع بالأصل ولا انتفاء مخالفة مذهب صحابى ولا القطع بها فى الفرع على المختار فى الثلاثة ولا نفى المعارض فى الأصل والفرع).

أقول: هذه عدة أمور قد شرطت فى العلة والحق أنها لا تشترط:

فمنها: كون حكم الأصل قطعيًا، والمختار الاكتفاء بالظن لأنه غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل.

ومنها: انتفاء مخالفتها لمذهب صحابى والحق جوازها لجواز أن يكون مذهب الصحابى لعلة مستنبطة من أصل آخر.

ومنها: القطع بوجود العلة فى الفرع، والمختار أنه يكفى الظن لما مر ولعل من شرط القطع فى حكم الأصل ووجود العلة فى الفرع نظر إلى أن الظن يضعف بكثرة المقدمات فربما يضمحل، ومن شرط عدم مخالفة الصحابى فلأن الظاهر أخذه من النص والاحتمال لا يدفع الظهور وهو محل الاجتهاد.

التفتازانى

قوله: (فمنها كون الأصل قطعيًا) لا خفاء فى أن هذا بشروط الأصل أليق وأما مثل القطع بوجود العلة فى الفرع فيليق بشروط الفرع.

قوله: (والاحتمال) يعنى احتمال كون مذهب الصحابى لعلة مستنبطة من أصل آخر لا يدفع ظهور أخذه من النص فلذا كان هذا البحث وهو اشتراط انتفاء مخالفة الصحابى محل نظر واجتهاد واعلم أن فى نسخ المتن زيادة لم يتعرض لها الشارح وهو قوله: ولا نفى المعارض فى الأصل والفرع وأجيب بأن ما تقدَّم هو أن من شروط العلة المستنبطة نفى المعارض فى الأصل فقط لأنه قال: وقيل ولا فى الفرع وههنا نفى اشتراط نفى المعارض فيهما جميعًا فى العلة مطلقًا، هذا ولكن صريح كلام الآمدى والمنتهى يقتضى أن يكون قوله: ولا نفى المعارض مجرورًا عطفًا على الضمير فى «بها» والمعنى لا يشترط القطع بنفى المعارض فى الأصل والفرع قال فى المنتهى: واشترط أن يكون فى الفرع مقطوعًا بها والصحيح يكفى الظن كما فى الأصل وفى كونها علة وفى نفى المعارض فى الأصل والفرع.

الجيزاوى

قوله: (لا خفاء فى أن هذا بشروط الأصل أليق) قيل: إن عده من شروط العلة لأن قطعية الحكم متفرعة على قطعية العلة وينافيه ما سيأتى من أن الحكم قد

يكون قطعيًا والعلة مظنونة.

قوله: **(فلذا كان هذا البحث محل نظر واجتهاد)** أى لوجود الاحتمال المذكور كان محل النظر والاجتهاد.

قوله: **(واعلم أن فى نسخ المتن زيادة لم يتعرض لها الشارح)** فى العبارة سقط وأصل العبارة: واعلم أن فى نسخ المتن زيادة مخالفة لما تقدم لم يتعرض لها الشارح وقوله: وأجيب أى عن المخالفة بين كلامى المصنف، وحاصل الجواب أن ما هنا نفى اشتراط نفى المعارض مطلقًا فى الأصل والفرع والعلة المنصوصة والمستنبطة أى إن إطلاق نفى المعارض ليس بشرط وهذا لا ينافى اشتراط نفى المعارض المخصوص وهو المعارض فى الأصل وقوله يقتضى أن يكون قوله: ولا نفى المعارض عطفًا على الضمير فى «بها» يعنى وعلى هذا فلا مخالفة أيضًا لأن هذا نفى اشتراط القطع بنفى المعارض وهو لا ينافى اشتراط الظن وهو ما تقدم وقوله: كما فى الأصل أى كما يكفى الظن بوجودها فى الأصل وقوله: وفى كونها علة أى ويكفى الظن فى كونها علة وكذا قوله: وفى نفى المعارض فى الأصل والفرع يعنى فلا يشترط القطع.

قال: (وإذا كانت وجود مانع أو انتفاء شرط لم يلزم وجود المقتضى لنا أنه إذا انتفى الحكم مع المقتضى كان مع عدمه أجدر، قالوا: إن لم يكن فانتفاء الحكم لانتفائه قلنا أدلة متعددة).

أقول: إذا علل حكم عدمى بوجود مانع أو انتفاء شرط كما يقال: عدم شرط صحة البيع وهو الرؤية أو وجد المانع وهو الجهل بالمبيع فلا يصح فهل يجب وجود المقتضى مثل بيع من أهله فى محله أو لا يجب؟ المختار أنه لا يجب، لنا أنه إذا تحقق مع المقتضى انتفى الحكم فإذا تحقق بدون المقتضى كان أجدر بأن ينتفى معه الحكم، قالوا: إذا لم يكن مقتضى فانتفاء الحكم إنما هو لعدم المقتضى لا لوجود المانع أو عدم الشرط الذى يدعيه المستدل فكان مبطلاً.

الجواب: لا يلزم من إسناده إلى عدم المقتضى أن لا يسند إلى وجود المانع أو عدم الشرط إذ غايته أنها أدلة متعددة وذلك جائز.

التفتازانى

قوله: (إذا علل حكم عدمى) يعنى إذا كانت علة انتفاء الحكم وجود مانع عن الثبوت أو انتفاء شرط له لم يلزم وجود ما يقتضى ثبوت الحكم.

قوله: (كان أجدر) لخلوه عن المعارض.

قوله: (فكان) أى المستدل مبطلاً فى دعواه إسناد انتفاء الحكم إلى وجود مانع أو انتفاء شرط.

الجيزاوى

المصنف: (قلنا أدلة متعددة) أى كل مستقل فى الدلالة والإعلام بعدم المعلول قال مسلم الثبوت: وحينئذ أى حين إذ كان كل مستقلاً فى الدلالة ولا دخل للاستدلال بدليل لعدم قيام دليل آخر لا حاجة إلى تقدير المقتضى كما ظن فى التحرير. اهـ. وعبارة التحرير لا يشترط فى تعليل انتفاء حكم بوجود مانع أو انتفاء شرط وجود مقتضيه خلافًا للبعض لأن كلاً منها أى وجود المانع وانتفاء الشرط وعدم المقتضى علة عدمه فجاز إسناده إلى كل بمعنى لو كان له مقتض منعه وإلا فحقيقة المانعية إنما هى بالفعل وهو فرع المقتضى فإذا لم يوجد الحكم لعدم وجود المقتضى فيمتنع ماذا. اهـ.

قال: (مسألة: الشافعية حكم الأصل ثابت بالعلة المعنى أنها الباعثة على حكم الأصل والحنفية بالنص والمعنى أن النص عرف الحكم فلا خلاف فى المعنى).

أقول: اختلف الشافعية والحنفية فى حكم أصل القياس المنصوص عليه أنه ثابت بالنص أو بالعلة، فقالت الشافعية بالعلة والحنفية بالنص، وهو لفظى وبالحقيقة لا خلاف بينهما لأن الشافعية تعنى بما قالته أن العلية هى الباعثة والحنفية لا ينكرونه والحنفية تعنى بما قالته أن النص هو المعرف للحكم والشافعية لا ينكرونه.

التفتازانى

قوله: (والشافعية لا ينكرونه) لظهور أن حكم الأصل قد يكون مقطوعًا به والعلة المستنبطة مظنونة ولأنها متعرفة منه ومتفرعة عليه تابعة له فى الوجود فيدور لأنه قد يكون تعبدًا لا علة له.

قال: (شروط الفرع منها: أن يساوى فى العلة علة الأصل فيما يقصد من عين أو جنس كالشدة فى النبيذ وكالجناية فى قصاص الأطراف على النفس وأن يساوى حكمه حكم الأصل فيما يقصد من عين أو جنس كالقصاص فى النفس فى المثقل على المحدد وكالولاية فى النكاح فى الصغيرة على المولى عليها فى المال، وأن لا يكون منصوصًا عليه ولا متقدمًا على حكم الأصل كقياس الوضوء على التيمم فى النية لما يلزم من حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الأصل، نعم يكون إلزامًا، وقيل وأن يكون الفرع ثابتًا بالنص فى الجملة لا التفصيل، ورد بأنهم قاسوا: أنت علىّ حرام على الطلاق واليمين والظهار).

أقول: قد وقع الفراغ من شروط العلة، وهذه شروط الفرع:

فمنها: أن يكون الفرع مساويًا فى العلة لعلة الأصل فيما يقصد المساواة فيه من عين العلة أو جنس العلة، أما العين فكما قيس النبيذ على الخمر بجامع الشدة المطربة وهى بعينها موجودة فى النبيذ، وأما الجنس فكما قيس الأطراف على القتل فى القصاص بجامع الجناية المشتركة بينهما فإن جنس الجناية وهو جنس لإتلاف النفس والأطراف هو الذى قصد الاتحاد فيه فيكفى تحقق ذلك ولا يجب أن تكون الجناية فى القتل بعينه هو الجناية فى الأطراف ومساويًا لها فى الحقيقة، وذلك لأن المقصود تعدية حكم الأصل إلى الفرع للاشتراك فى العلة وأحد الأمرين يحققه، وأما إذا لم تكن علة الأصل فى الفرع لا بخصوصها ولا بعمومها فلا اشتراك.

ومنها: أن يساوى حكم الأصل حكم الفرع فيما يقصد المساواة فيه من عين الحكم أو جنس الحكم، أما العين فكما قيس القصاص فى النفس فى القتل بالمثقل عليه فى القتل بالمحدد فالحكم فى الفرع هو الحكم فى الأصل بعينه وهو القتل، وأما الجنس فكما قيس إثبات الولاية على الصغيرة فى نكاحها على إثبات الولاية عليها فى مالها فإن ولاية النكاح من جنس ولاية المال فإنهما سبب لنفاذ التصرف وليست عينها لاختلاف التصرفين، وأما إذا اختلف الحكم لم يصح، مثاله قال الشافعى: يوجب الظهار الحرمة فى حق الذمى كالمسلم، وقالت الحنفية: الحرمة فى المسلم متناهية بالكفارة والحرمة فى الذمى مؤبدة لأنه ليس من أهل الكفارة فيختلف الحكم فيهما.

ومنها: أن لا يكون الفرع منصوصًا عليه لا إثباتًا وإلا ضاع القياس ولا نفيًا وإلا

لم يجز القياس.

ومنها: أن لا يكون متقدمًا على حكم الأصل، مثاله: الوضوء شرط للصلاة، فتجب فيه النية كالتيمم وشرعية التيمم متأخرة عن شرعية الوضوء وذلك لأنه يلزم أن يثبت حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الأصل وثبوته مقارنًا لعلته، والمتقدم على المقارن للشيء متقدم على ذلك الشيء، ثم لو ذكر مثل ذلك إلزامًا للخصم لصح وإما أن يكون معرفة ثبوت الحكم مأخوذة منه فلا.

ومنها: شرط أثبته أبو هاشم وهو أنه يلزم أن يكون الفرع ثابتًا بالنص فى الجملة دون التفصيل فيجرى القياس فى تفصيل المجمل، مثاله: إن قد ثبت الحد فى الخمر بلا تعيين عدد الجلدات فتعين بالقياس على القذف وهو مردود لأن القوم قاسوا: أنت علىّ حرام تارة على الطلاق فيحرم وتارة على الظهار فيوجب كفارته وتارة على اليمين فيكون إيلاء فيوجب حكمه ولم يوجد النص فى الفرع جملة بل كانت واقعة متجددة.

التفتازانى

قوله: (فمنها أن يكون الفرع مساويًا فى العلة لعلة الأصل) عدل إلى هذه العبارة ليكون ظاهرًا فى كون هذا من شروط الفرع بمعنى أنه يشترط فى الفرع أن تكون علته مساوية لعلة الأصل وإلا فالمعنى أنه يشترط أن تكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الأصل كما هو صريح عبارة الآمدى ثم لمساواة فى العلة لا تنافى كون الحكم فى الفرع أقوى أو أدنى وكونه أقوى أو أدنى لا ينافى المماثلة لحكم الأصل لأن المراد بها عدم الاختلاف فى عين الحكم أو جنسه والمراد بالعينية المساواة فى تمام الحقيقة بحيث لا يكون اختلاف إلا بالعدد فقوله: فيما يقصد من عين أو جنس إشارة إلى أنه لا تجب المساواة فى تشخص أو قوة وضعف أو قطع وظن ونحو ذلك.

قوله: (وإلا ضاع القياس) قد يمنع ذلك بأن تعاضد الأدلة فائدة على أن النص الدال عليه ربما يكون مختلفًا فيه كالعام المخصوص وينبغى أن يعلم أن النص ههنا أعم من أن يكون هو النص فى حكم الأصل أو غيره فلا يكون هذا الاشتراط تكرارًا بعد اشتراط عدم تناول نص حكم الأصل لحكم الفرع.

قوله: (وإلا لم يجز) أى لا عبرة به ولا حكم لكونه فى معارضة النص.

قوله: (وشرعية التيمم متأخرة) لأنها كانت بعد الهجرة والوضوء قبلها.

قوله: (لأنه يلزم) يعنى أن ثبوت حكم الأصل كوجوب النية فى التيمم مقارن لعلته التى هى كونها شرطًا فى الصلاة فلو تقدَّم حكم الفرع كوجوب النية فى الوضوء على حكم الأصل لزم تقدمه على علته المقارنة لحكم الأصل فلا يصح أن تكون معرفة ثبوت حكم الفرع مأخوذة من حكم الأصل نعم يصح ذلك إلزامًا للخصم بأنه يقول بحكم الأصل لهذه العلة فيجب أن يقول بحكم الفرع لوجود العلة.

قوله: (لأن القوم قاسوا) فقال: أبو بكر وعمر رضى الله عنهما باليمين وعلى رضى الله عنه بالطلاق ثلاثًا، وابن مسعود رضى الله عنه واحدًا وابن عباس بالظهار، ولو كان نص لنقل ولم يختلفوا هذا الاختلاف.

الجيزاوى

المصنف: (من عين) أى عين حقيقتها النوعية وقوله وكالجناية فى قصاص الأطراف على النفس فيه مسامحة أى وكالجناية فى إثبات القصاص بقياس الأطراف على النفس وكذا قوله كالقصاص فى النفس فى المثقل معناه فى قياس المثقل وقوله وكالولاية فى النكاح. . . إلخ. معناه فى قياس النكاح على المال فى إثبات الولاية على الصغيرة فيه فالحكم فى الأصل ثبوت الولاية فى المال وفى الفرع ثبوتها فى النكاح فقد اتفقا فى جنس الحكم وهو الولاية المطلقة.

(مباحث مسالك العلة)

قال: (مسالك العلة: الأول: الإجماع).

أقول: كون الوصف الجامع علة حكم خبرى غير ضرورى فلا بد فى إثباته من الدليل وله مسالك صحيحة ومسالك تتوهم صحتها فلا بد من التعرض لها ولما يتعلق بكل منها فالمسلك الأول: الإجماع فى عصر من الأعصار وعلى كونه علة والظن كاف كما تقدَّم، وإنما يتصور الاختلاف فى مثله بأن يكون الإجماع ظنيًا كالثابت بالآحاد والسكوتى أو يكون ثبوت الوصف فى الأصل أو فى الفرع ظنيًا أو يدعى الخصم معارضًا فى الفرع، مثاله الصغر فى ولاية المال فإنه علة لها بالإجماع ثم يقاس عليه النكاح.

التفتازانى

قوله: (حكم خبرى غير ضرورى) قيد بذلك لأن الإنشائى لا يتصور إثباته والضرورى يستغنى عن إثباته بدليل فإن قيل أليست الأحكام الشرعية تثبت بالدليل مع أن عامتها طلب قلنا المثبت بالدليل هو أن فعل كذا قد تعلق به خطاب كذا وهذا خبرى.

الجيزاوى

قوله: (لأن الأصل مجمع عليه) أى لأن الإجماع على العلة يقتضى الإجماع على الحكم فى الأصل.

قال: (الثانى النص وهو مراتب: صريح مثل لعلة كذا أو لسبب كذا أو لأجل أو من أجل أو كى أو إذا ومثل لكذا وإن كان كذا أو بكذا أو مثل «فإنهم يحشرون»، ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة:٣٨]، ومثل قول الراوى: «سها فسجد»، «وزنى ماعز فرجم»، سواء الفقيه وغيره لأن الظاهر أنه لو لم يفهمه لم يقله).

أقول: المسلك الثانى: هو النص، وهو مراتب صريح: وهو ما دل بوضعه، ومراتب تنبيه وإيماء، وهو ما لزم مدلول اللفظ.

أما مراتب الصريح: فمنها: وهو أقواها ما صرح فيه بالعلية مثل: لعلة كذا، أو لسبب كذا، أو لأجل كذا، أو كى يكون كذا، أو إذا يكون كذا.

ومنها: ما قد ورد فيه حرف ظاهر فى التعليل، مثل: لكذا، أو إن كان كذا أو بكذا، وهذا دون ما قبله لأن هذه الحروف قد تجىء لغير العلة فاللام للعاقبة، لدوا للموت وابنوا للخراب، والباء للمصاحبة والتعدية والزيادة، وإن للشرطية ومجرد الاستصحاب.

ومنها: ما دخل فيه الفاء فى لفظ الرسول، أما فى الوصف مثل: «زملوهم بكلومهم فإنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دمًا» وأما فى الحكم نحو: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة:٣٨]، والحكمة فيه أن الفاء للترتيب، والباعث مقدم فى العقل متأخر فى الخارج فجوز ملاحظة الأمرين دخول الفاء على كل منهما، وهذا دون ما قبله لأن دلالة الفاء على الترتيب ودلالتها على العلية استدلالية.

ومنها: ما دخل فيه الفاء ولكن لا فى لفظ الرسول بل فى لفظ الراوى، مثل: «سها فسجد»، «وزنى ماعز فرجم»، وهذا يقبل سواء فيه الفقيه وغيره لأنه لو لم يفهم ترتب الحكم على الوصف لم يقله، وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط إلا أنه لا ينفى الظهور.

التفتازانى

قوله: (وإنما يتصور الاختلاف) قد يتوهم أن الإجماع على العلة بمنزلة الإجماع على الفرع فلا يتصور فيه اختلاف وإثبات بالقياس فنفاه بما ذكر من الاحتمالات وخص احتمال المعارض بالفرع لأن الأصل مجمع عليه فلا معارض له.

قوله: (وهو مراتب صريح) بمعنى أن النص صريح وإيماء ولكل منهما مراتب أشار المصنِّفُ إلى تفصيلها بإعادة لفظ مثل وبين الشارح جهة كون كل مرتبة دون

ما قبلها ولا يبعد أن يكون بين آحاد كل مرتبة أيضًا تفاوت ثم كلام الآمدى أن المقرون باللام والباء فى المرتبة الثانية هو إنَّ المشددة المسكورة وفى المنتهى والشروح أنْ المخففة المفتوحة وجعلها الشارح المحقق المخففة المكسورة أعنى إنْ الشرطية الموضوعة لسببية الشرط وذلك لأن كون إنَّ المشددة المكسورة موضوعة للعلية بعيد جدًا، والدال على العلية فى المخففة المفتوحة هى اللام المذكورة أو المحذوفة.

قوله: (وإن للشرطية) أى اللزوم من غير سببية ومجرد الاستصحاب أى ثبوت أمر على تقدير أمر بطريق الاتفاق.

قوله: (والحكم فيه) أى فى دخول الباء تارة فى الوصف وتارة فى الحكم.

قوله: (فجوز ملاحظة الأمرين) أى تقدم الباعث فى العقل وتأخره فى الخارج دخول الفاء على كل منهما أى الحكم والعلة ولا خفاء فى أن هذا الحكم ليس لكل إذ كثيرًا ما يكون الباعث متقدمًا فى الخارج أيضًا منه قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة:٣٨]، وقول الراوى: سها فسجد، وزني ماعز فرجم.

قوله: (ودلالتها) يعنى أن الفاء بحسب الوضع إنما تدل على الترتيب ودلالتها على العلية إنما تستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام على أن هذا ترتب حكم على الباعث المتقدم عليه عقلاً أو ترتب الباعث على حكمه الذى يتقدمه فى الوجود فمن جهة كونها للترتيب بالوضع جعل من أقسام ما يدل بوضعه ومن جهة احتياج ثبوت العلة إلى النظر جعل استدلالية لا وضعية صرفة.

قوله: (فى لفظ الراوى) فإن قيل الفاء فى هذا القسم داخل فى الحكم دون الوصف مع أن الراوى يحكى ما كان فى الوجود قلنا الباعث قد يكون متقدمًا فى الوجود كما فى: قعدت عن الحرب جبنًا.

الجيزاوى

المصنف: (ومثل لكذا وإن كان كذا) إعادة لفظ مثل للإشارة إلى أنه نوع آخر فمراتب الصريح أربعة:

الأول: ما صرح فيه بالعلية كلعلة كذا.

الثانى: ما دل على العلية وكان ظاهرًا فيها لكونه حرفًا من الحروف الموضوعة له وقد تستعمل فى غيرها وهو لكذا وإن كان كذا وبكذا.

الثالث: ما دخل فيه لفظ الفاء من قول الرسول عليه الصلاة والسلام سواء دخلت على الوصف أو الحكم.

الرابع: ما دخل فيه الفاء على الحكم من قول الراوى.

الشارح: (**وهو ما لزم مدلول اللفظ**) أى من المنطوق غير الصريح وقوله: أو إذا يكون كذا حقه: أو إذن يكون كذا.

قوله: (**مع أن الراوى يحكى ما كان فى الخارج**) أى فحقه أن تدخل الفاء فى كلامه على الوصف لأنه علة باعثة وهى متأخرة وجودًا.

قال: (وتنبيه وإيماء وهو الاقتران بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل كان بعيداً مثل: «واقعت أهلى فى نهار رمضان» ، فقال: «أعتق رقبة» كأنه قيل: (إذا واقعت فكفر) فإن حذف بعض الأوصاف فتنقيح، ومثل: «أينقص الرطب إذا جف؟» قالوا: نعم. فقال: «فلا إذن»).

أقول: وأما مراتب التنبيه والإيماء فضابطه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً فيحمل على التعليل دفعاً للاستبعاد، مثال: كون العين للتعليل ما قال الأعرابى: هلكتُ وأهلكتُ، فقال ﷺ: «ماذا صنعت؟»، قال: واقعت أهلى فى نهار رمضان، فقال: «أعتق رقبة» فإنه يدل على أن الوقاع علة للإعتاق، وذلك لأن عرض الأعرابى واقعته عليه ﷺ لبيان حكمها وذكر الحكم جواب له لتحصيل غرضه لئلا يلزم إخلاء السؤال عن الجواب، وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدراً فى الجواب، كأنه قال: «واقعت فكَفِّر»، وقد عرفت أن ذلك للتعليل فكذا هذا لكنه دونه فى الظهور؛ لأن الفاء ههنا مقدرة وثمة محققة ولاحتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد: طلعت الشمس فيقول السيد: اسقنى ماء، كل ذلك وإن بعد فليس بممتنع، واعلم أن مثل ذلك إذا حذف عنه بعض الأوصاف وعلل بالباقى يسمى تنقيح المناط، مثاله فى قصة الأعرابى أن يقال: كونه أعرابيًا لا مدخل له فى العلة إذ الهندى والأعرابى حكمهما فى الشرع واحد وكذا كون المحل أهلاً فإن الزنا أجدر به أو يقال كونه وقاعًا لا مدخل له فينفى كونه إفسادًا للصوم، مثال آخر لكون العين للتعليل: أنه سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر، فقال: «أينقص الرطب إذا جف؟» قالوا: نعم. فقال: «فلا إذن» فنبه أن النقصان علة منع البيع، وكونه مفهومًا من الفاء، وإذًا لا ينافى ذلك إذ لو قدرنا انتفاءهما لبقى فهم التعليل، ولعل ذكر هذا المثال لهذا الغرض وإلا فأوضح منه قوله لابن مسعود وقد توضأ بماء نبذت فيه تميرات لتجتذب ملوحته: «ثمرة طيبة وماء طهور» فنبه على تعليل الطهورية ببقاء اسم الماء عليه.

التفتازانى

قوله: (كل اقتران) لما كان هذا ضابطًا لا تعريفًا أتى بلفظ كل ليكون كليًا وفسر الحكم بالوصف لأن المراد به العلة بقرينة قوله: لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل، قال الشارح العلامة: معناه اقتران نص الشارع كقوله: أعتق رقبة بحكم كقول

الأعرابى: واقعت أهلى فى نهار رمضان لو لم يكن ذلك الحكم أو نظيره كما فى قصة الخثعمية للتعليل أى علة لقول الشارع وحكمه كان بعيدًا من الشارع الإتيان بمثله ويحتمل أن يكون معناه أنه اقتران الوصف المدعى كونه علة بحكم من الشارع لو لم يكن ذلك الوصف أو نظيره علة لحكم الشارع كان بعيدًا من الشارع الإتيان بذلك الحكم وبعضهم جعل الإيماء مسلكًا مستقلاً قسيمًا للنص نظرًا إلى أن دلالته ليست بحسب الوضع.

قوله: (كل ذلك) إشارة إلى الإخلاء والتأخر والاحتمال لا إلى تقدير الفاء ليكون جوابًا وعدم قصد الجواب لئلا تقدر الفاء فلا تكون علة على ما توهم.

قوله: (أو يقال) ما سبق كان تنقيح المناط على الاتفاق وهذا على قول الحنفية.

قوله: (وكونه مفهومًا من الفاء) يشير إلى أنه لا تنافى فى مسلك النص بين مراتب الصريح ومراتب الإيماء فقد تجتمعان كما فى هذا المثال.

الجيزاوى

المصنف: (ومثل أينقص الرطب إذا جف... إلخ) إشارة إلى النوع الثانى من مراتب الإيماء الأربعة الأول: أن يرفع إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام واقعة مشتملة على وصف ليبين عليه السلام حكمها فيذكر الرسول عليه الصلاة والسلام حكم تلك الواقعة عقيبه كما ذكره المصنف بقوله: مثل واقعت أهلى فى نهار رمضان الثانى: أن يقدر الشارع وصفًا لو لم يكن تقديره للتعليل لكان ذلك التقدير بعيدًا سواء كان التقدير فى محل السؤال أو فى نظيره وهو ما ذكره المصنف بقوله: مثل أينقص الرطب الثالث: أن يفرق بين حكمين بصفة أو غاية أو استثناء أو غيرها وهو ما ذكره بقوله ومثل أن يفرق... إلخ. الرابع أن يقيد الشارع الحكم بوصف مناسب للحكم وهو ما ذكره بقوله: ومثل ذكر وصف إلخ.

قوله: (قال الشارح العلامة: معناه اقتران نص الشارع...إلخ) استدلال على ما ذكره من حمل الحكم على الوصف.

قوله: (ويحتمل أن يكون معناه أنه اقتران الوصف... إلخ) وعليه فالحكم فى عبارة المصنف على حاله وليس مرادًا به الوصف.

قال: (ومثال النظير لما سألته الخثعمية أن أبى أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج أينفعه إن حججت عنه؟ فقال: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته، أكان ينفعه؟» فقالت: نعم(*). فنظيره فى المسئول كذلك وفيه تنبيه على الأصل والفرع والعلة، وقيل إن قوله عليه الصلاة والسلام لما سأله عمر عن قبلة الصائم: «أرأيت لو تمضمضت ثم مججته أكان ذلك مفسداً؟»، فقال: لا(**). من ذلك وقيل إنما هو نقض لما توهمه عمر من إفساد مقدمة الإفساد لا تعليل لمنع الإفساد إذ ليس فيه ما يتخيل مانعًا بل غايته أن لا يفسد).

أقول: مثال كون النظير للتعليل قوله عليه الصلاة والسلام وقد سألته الخثعمية: إن أبى أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج فإن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال ﷺ: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أكان ينفعه ذلك؟» فقالت: نعم، قال: «فدين الله أحق أن يقضى» سألته الخثعمية عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمى فنبه على التعليل به أى كونه علة للنفع وإلا لزم العبث ففهم أن نظيره فى المسئول عنه وهو دين الله كذلك علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع، واعلم أن مثل هذا يسميه الأصوليون تنبيهًا على أصل القياس وفيه كما ترى تنبيه على أصل القياس وعلى علة الحكم فيه وعلى صحة إلحاق الفرع به.

مثال آخر لذلك مع خلاف فيه: روى أن عمر رضى الله عنه سأل النبىَّ ﷺ عن قبلة الصائم هل تفسد الصوم؟ فقال: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان ذلك يفسد الصوم؟» فقال: لا وقد اختلف فيه فقيل: إنه من ذلك القبيل، فنبه على أن عدم ترتب المقصود على المقدمة علة لعدم إعطائها حكم المقصود فذكر حكم المضمضة ونبه على علته ليثبت مثله فى المسئول عنه وهو القبلة وقيل: ليس من ذلك بل قد توهم عمر أن كل مقدمة للمفسدة فإنه مفسد فنقض ﷺ عليه

(*) أخرجه ابن حبان (١٩/ ٣٠٢، ٣٠٣) (ح ٣٩٩٠)، والدارمى (٢/ ٦٢) (ح ١٨٣٦)، والبيهقى فى الكبرى (٤/ ٣٢٩) (ح ٨٤١٧)، وابن ماجه (٢/ ٩٧١) (ح ٢٩٠٩)، والربيع فى مسنده (١/ ١٥٩) (ح ٣٩٢)، وابن أبى شيبة فى مصنفه (٣/ ٣٨٠) (ح ١٥١٢٠).

(**) عزاه الحافظ ابن كثير لأبى داود والنسائى من حديث الليث بن سعد عن بكير بن عبد الله عن عبد الملك بن سعيد عن جابر بن عبد الله به، وقال النسائى هذا حديث منكر. انظر: تحفة الطالب (١/ ٤٢٤).

ذلك بالمضمضة وليس ذلك تعليلاً لمنع الإفساد بكون المضمضة مقدمة للإفساد لم تفض إليه إذ ليس فى ذلك ما يصلح علة لعدم الإفساد وإنما يصلح له ما يكون مانعًا من الإفساد وكونه مقدمة للفساد لم تفض إليه لا يصلح لذلك غايته عدم ما يوجب الفساد ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدم الفساد فوجوده كعدمه.

التفتازانى

قوله: (فذكر حكم المضمضة) وهو عدم الإفساد ونبه على علته وهى عدم ترتب المقصود أعنى الشرب عليها ليعلم أن القبلة أيضًا لا تفسد لعدم ترتب الوقاع عليها.

الجيزاوى

المصنف: (ومثال النظير لما سألته الخثعمية... إلخ) قال فى التحرير وشرحه: إن المثال غير مطابق للمثل له لأن النظير دين العباد وليس هو العلة لأنه نفس الأصل ودين الله الفرع والعلة كون المقضى دينًا وذكر الشارع دين العباد ليظهر أن المشترك بينهما وهو كونه دينًا هو العلة ولكون العلة فى السقوط كون المقضى دينًا يسمى مثله تنبيهًا على أصل القياس فتسميتهم إياه به دليل على أن دين العباد أصل القياس لا علته. اهـ. ورد صاحب مسلم الثبوت وشرحه بأن العلة فى بادئ الرأى هو النظير وهذا القدر يكفى لكونه إيماء كما أن العلة فى ظاهر الأمر الوقاع وبعد التنقيح للمناط بحيث لا يرد النقض بالصلاة فإنه لا يجزى صلاة الرجل عن غيره يعلم علية الجنس وهو كونه دينًا كما فى قصة الأعرابى ظهر بعد التنقيح أن العلة الجناية على الصوم ولذلك يسمى مثله تنبيهًا على أصل القياس لا نصًا صريحًا. اهـ.

المصنف: (إذ ليس فيه ما يتخيل مانعًا من الإفساد حتى يكون علة لعدمه) إذ المانع من الشيء يكون علة لعدمه.

قال: (ومثل أن يفرق بين حكمين بصفة مع ذكرهما مثل: «للراجل سهم وللفارس سهمان» أو مع ذكر أحدهما مثل: «القاتل لا يرث» أو بغاية أو استثناء مثل: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة:٢٢٢] ، ﴿إِلاَّ أَن يَعْفُونَ﴾ [البقرة:٢٣٧]).

أقول: ومن مراتب الإيماء أن يفرق بين حكمين بوصفين إما بصيغة صفة أو غاية أو استثناء أو غيرها أما بالصفة فإما مع ذكر الوصفين مثل: «للراجل سهم وللفارس سهمان» وإما مع ذكر أحدهما فقط مثل: «القاتل لا يرث» فإنه لم يتعرض لغير القاتل وإرثه، وأما بالغاية فمثل: ﴿وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، فقد فرق فى الحكم بين الحيض والطهر، وأما بالاستثناء: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلاَّ أَن يَعْفُونَ﴾ [البقرة:٢٣٨]، وأما بغيرها فكالشرط مثل: «فإذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم»، وكالاستدراك، مثل: ﴿لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ﴾ [المائدة:٨٩] .

قال: (ومثل ذكر وصف مناسب مع الحكم مثل: «لا يقضى القاضى وهو غضبان» فإن ذكر الوصف صريحًا والحكم مستنبط مثل: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة:٢٧٥]، أو بالعكس، فثالثها، الأول إيماء لا الثانى، فالأول على أن الإيماء اقتران الوصف بالحكم، وإن قدر أحدهما، والثانى على أنه لا بد من ذكرهما، والثالث على أن ذكر المستلزم له كذكره والحل يستلزم الصحة).

أقول: ومن مراتب الإيماء أن يذكر الشارع مع الحكم وصفًا مناسبًا له مثل قوله: «لا يقضى القاضى وهو غضبان»، فإن فيه تنبيهًا على أن الغضب علة عدم جواز الحكم لأنه مشوش للنظر وموجب للاضطراب ومثل: أكرم العلماء، وأهن الجهال، وذلك لما ألف الشارع اعتباره للمناسبات فيغلب من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار وجعله علة هذا إذا ذكر الوصف والحكم كلاهما فإنه إيماء بالاتفاق فإن ذكر أحدهما فقط مثل أن يذكر الوصف صريحًا والحكم مستنبط نحو: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة:٢٧٥]، فإن حل البيع وصف له قد ذكر فعلم منه حكمه وهو الصحة أو نحو أن يذكر الحكم والوصف مستنبط وذلك كثير منه أكثر العلل المستنبطة، نحو: «حرمت الخمر»، فقد اختلف فى أنه هل يكون إيماء يقدم عند التعارض على المستنبطة بلا إيماء، وفيه ثلاثة مذاهب: أحدها: كلاهما إيماء، ثانيها: ليس شيء منهما بإيماء، ثالثها: الأول وهو ذكر الوصف إيماء دون الثانى

وهو ذكر الحكم والنزاع لفظى مبنى على تفسير الإيماء، فالأول: مبنى على أن الإيماء اقتران الحكم والوصف سواء كانا مذكورين أو أحدهما مذكورًا والآخر مقدرًا، والثاني: مبنى على أنه لا بد من ذكرهما إذ به يتحقق الاقتران، والثالث: مبنى على أن إثبات مستلزم الشيء يقتضى إثباته والعلة كالحل تستلزم المعلول كالصحة فتكون بمثابة المذكور فيتحقق الاقتران واللازم حيث ليس إثباته إثباتًا لملزومه بخلاف ذلك.

التفتازاني

قوله: (بخلاف ذلك) أى لا يقتضى إثبات الملزوم فلا يكون الملزوم فى حكم المذكور فلا يتحقق الاقتران.

قال: (وفى اشتراط المناسبة فى صحة علل الإيماء، ثالثها المختار إن كان التعليل فهم من المناسبة اشترطت).

أقول: قد اختلف فى مناسبة الوصف المومى إليه فى كون علل الإيماء صحيحة على مذاهب: أولها: يشترط، ثانيها: لا يشترط، ثالثها: وهو المختار إن كان للتعليل فهم من المناسبة كما فى مثال: «لا يقضى القاضى وهو غضبان» اشترطت لأن عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تناقض وأما سواه من الأقسام فلا فإن التعليل يفهم من غيرها وقد وجد وهذا إنما يصح لو أراد بالمناسبة ظهورها وأما نفس المناسبة فلا بد منها فى العلة الباعثة ولا تجب فى الأمارة المجردة.

التفتازانى

قوله: (تناقض) لوجود المناسبة بناء على أن وجود المشروط يستلزم وجود الشرط وعدمها بناء على العرض.

قوله: (وأما ما سواه) أى ما سوى القسم الذى هو المناسبة من أقسام الإيماء فلا تشترط فيه المناسبة لأن التعليل يفهم من غير المناسبة وقد وجد فلا حاجة إليها ولا يخفى ضعف هذا فإن وجود ما يفهم منه العلية لا يقتضى عدم اشتراط آخر لصحة العلية واعتبارها فى باب القياس.

قوله: (وهذا إنما يصح) يعنى أن كلامنا فى العلة الباعثة لا فى مجرد الأمارة وافتقارها إلى المناسبة ظاهر وإن لم تكن ظاهرة.

الجيزاوى

الشارح: (وهذا إنما يصح... إلخ) رده فى التحرير بأن الفرض أنها علمت من إيماء النص فكيف يفصل بين أن تعلم بالمناسبة يعنى فقط فتشترط المناسبة أو تعلم إلا بها فلا تشترط. اهـ.

قال: (الثالث: السبر والتقسيم وهو حصر الأوصاف فى الأصل وإبطال بعضها بدليله فيتعين الباقى ويكفى بحثت فلم أجد والأصل عدم ما سواها فإن بين المعترض وصفًا آخر لزم إبطاله لا انقطاعه والمجتهد يرجع إلى ظنه ومتى كان الحصر والإبطال قطعيًا فقطعى وإلا فظنى).

أقول: الثالث من مسالك العلية: هو: السبر والتقسيم، وهو: حصر الأوصاف الموجودة فى الأصل الصالحة للعلية فى عدد ثم إبطال بعضها وهو ما سوى الذى يدعى أنه العلة واحدًا كان أو أكثر، مثاله: أن يقول فى قياس الذرة على البر فى الربوية: بحثت عن أوصاف البر فما وجدت ثم ما يصلح علة للربوية فى بادئ الرأى إلا الطعم أو القوت أو الكيل لكن الطعم والقوت لا يصلح لذلك عند التأمل فتعين الكيل، وههنا بحثان:

الأول: أنه يكفى فى بيان الحصر إذا منع أن يقول: بحثت فلم أجد سوى هذه الأوصاف، ويصدق فيه لعدالته وتدينه وذلك مما يغلب الظن عدم غيره لأن الأوصاف العقلية والشرعية مما لو كانت لما خفيت على الباحث عنها، أو يقول: لأن الأصل عدم غيرها فإن بذلك يحصل الظن المقصود.

الثانى: أن المعترض له أن يبين وصفًا آخر، مثل أن يقول: ههنا وصف آخر وهو كونه خير قوت فإذا بين لزم المستدل إبطاله إذ لا يثبت الحصر الذى قد ادعاه بدونه ولا يلزم انقطاعه إذ غايته منع مقدمة من مقدمات دليله ومقتضاه لزوم الدلالة عليها دون الانقطاع وإلا كان كل منع قطعًا والاتفاق على خلافه، وقيل إنه ينقطع لأنه ادعى حصرًا ظهر بطلانه، والحق أنه إذا أبطله فقد سلم حصره وكان له أن يقول: هذا مما علمت أنه لا يصلح فلم أدخله فى حصرى، وأيضًا فإنه لم يدع الحصر قطعًا بل إنى ما وجدت أو أظن العدم وهو فيه صادق فيكون كالمجتهد إذا ظهر له ما كان خافيًا عليه وأنه غير مستنكر.

التفتازانى

قوله: (وهو) أى هذا المسلك الذى يسمى السبر والتقسيم حصر الأوصاف ثم إبطال البعض وعند التحقيق الحصر راجع إلى التقسيم والسبر إلى الإبطال فإن قيل المفروض أن الأوصاف كلها صالحة لعلية ذلك الحكم والإبطال نفى لذلك لأن معناه بيان عدم صلوح البعض فتناقض قلنا: قد أشار إلى الجواب بأن صلوح الكل

إنما هو فى بادئ الرأى وعدم صلوح البعض إنما هو بعد النظر والتأمل.

قوله: (فتعين الكيل) بطريق التمثيل وإلا فعند الشافعى العلة الطعم.

قوله: (وتصدق فيه العدالة) فى هذا إشارة إلى دفع ما يقال لعله لم يبحث أو بحث ووجد ولم يذكره ترويجًا لكلامه وإن لم يجد فلم يدل على عدمه.

قوله: (ومقتضاه) أى مقتضى منع المقدمة لزوم أن يورد المستدل دليلاً على تلك المقدمة.

قوله: (هذا مما علمت) أى فى بادئ الرأى أنه لا يصلح للعلية فلم أدخله فى الحصر بخلاف ما يثبت بطلان صلوحه فإنه كان فى بادئ الرأى صالحًا وإنما تبين بطلانه بعد التأمل.

قوله: (فيكون كالمجتهد) يشبه أن يكون هذا شرحًا لقوله: والمجتهد يرجع إلى ظنه بمعنى أن المعترض إذا بين وصفًا آخر فالمستدل إن أبطله فقد سلم حصره وإلا لزم انقطاعه كما أن المجتهد إذا ظهر له وصف آخر ظهر بطلانه فذاك وإلا فيرجع عما حكم وبالجملة يجب عليه اتباع ظنه وفى الشروح أن معناه أن ما ذكر حكم المستدل وأما المجتهد فيرجع إلى ظنه ولا يكابر نفسه ويكون مؤاخذًا بما أوجبه ظنه.

الجيزاوى

قوله: (أى هذا المسلك) أول بهذا لصحة الأخبار وإلا فالسبر والتقسيم اثنان فكيف يقول: وهو حصر الأوصاف... إلخ.

قال: (وطرق الحذف منها الإلغاء، وهو: بيان ثبات الحكم بالمستبقى فقط ويشبه نفى العكس الذى لا يفيد وليس به لأنه لم يقصد لو كان المحذوف علة لانتفى عند انتفائه وإنما قصد لو كان المستبقى جزء علة لما استقل ولكن يقال لا بد من أصل لذلك فيستغنى عن الأول ومنها طرده مطلقًا كالطول والقصر أو بالنسبة إلى ذلك الحكم كالذكورة فى أحكام العتق، ومنها أن لا تظهر مناسبته ويكفى المناظر بحثت فإن ادعى أن المستبقى كذلك يرجح سبر المستدل بموافقته للتعدية).

أقول: قد عرفك أحد شقى السبر وهو حصر الأوصاف فطفق يعلمك الشق الآخر، وهو حذف بعض الأوصاف وإبطال كونه علة، ولا بد له من طريق وهو كل ما يفيد ظن عدم العلية، وللحذف طرق:

الطريق الأول: الإلغاء، وهو بيان أن الحكم فى الصورة الفلانية ثابت بالمستبقى فقط فعلم أن المحذوف لا أثر له وهذا من حيث يثبت به عدم علية الوصف بثبوت الحكم بدونه فى صورة تشبه نفى العكس الذى قد مر أنه لا يفيد عدم العلية فى مسألة أن العكس ليس شرطًا، والحق أنه ليس بنفى العكس وإنما يكون إياه لو أريد به أنه لو كان المحذوف علة لانتفى الحكم عند انتفائه وأنه غير مراد بل المراد أنه لو كان المحذوف جزء العلة فالمستبقى جزء العلة ولو كان كذلك لما كان المستبقى مستقلاً بالحكم فى تلك الصورة وقد استقل والفرق بين المعنيين فى غاية الظهور، ولكن هذا يشكل من وجه آخر، وهو أن يقال: لا بد من صورة يوجد فيها المستبقى بدون المحذوف حتى يثبت كون الحكم معللاً به وحده وحينئذٍ يستغنى به عن الأصل الأول وعن إبطال وصف فيه، مثاله إذا قال: القوت باطلٌ لأن الملح ربوى وليس بقوت يقال له: فقس ابتداء على الملح يسقط عنك مؤنة التعليل بالقوت، وقد يقال: إن هذا لا يستمر إذ ربما كان فى الملح أوصاف ليست فى البر يحتاج فى إبطالها إلى مثل ما يحتاج إليه من المؤنة فى البر أو أكثر منه.

الطريق الثانى فى الحذف: أن يكون الوصف طرديًا أى من جنس ما علم من الشارع إلغاؤه إما مطلقًا أى فى جميع أحكام الشرع كالاختلاف فى الطول والقصر، فإنه لم يعتبر فى القصاص ولا الكفارة ولا الإرث ولا العتق ولا غيرها فلا يعلل به حكم أصلاً وإما بالنسبة إلى ذلك الحكم وإن اعتبر فى غيره وذلك كالذكورة والأنوثة فى أحكام العتق فإن الشارع وإن اعتبره فى الشهادة والقضاء

وولاية النكاح والإرث، فقد علم أنه ألغاه فى أحكام العتق فلا يعلل به شىء من أحكامه.

الطريق الثالث فى الحذف: أن لا يظهر له وجه مناسبة ولا يجب ظهور عدم المناسبة بدليل ويكفى للمناظرات يقول: بحثت فلم أجد له مناسبة ويصدق فيه لأنه عدل يخبر عما لا طريق إلى معرفته إلا خبره، فإن قال المعترض المستبقى أيضًا كذلك فلو أوجبنا على المستدل بيان المناسبة خرج عن السبر وصار إخالة ولا طريق إلى التحكم فلزم القول بالتعارض والمصير إلى الترجيح ثم للمستدل أن يرجح سبره بموافقته لتعدية الحكم وموافقة سبر المعترض لعدمها والتعدية أولى ليعم الحكم وتكثر الفائدة.

التفتازانى

قوله: (أحد شقى السبر) هذا المسلك كما يسمى السبر والتقسيم فقد يسمى السبر.

قوله: (فعلم أن المحذوف لا أثر له) يعنى حصل الظن بأن لا مدخل للوصف المحذوف فى العلية وأن الوصف المستبقى مستقل بها لثبوت الحكم عند ثبوته سواء وجد المحذوف أو لم يوجد وبهذا يندفع ما يقال: يجوز أن تكون العلة أخص فلا يلزم من انتفائها انتفاء المعلول أو يجوز أن يكون المحذوف جزءًا من العلة وأعم من المعلول وحينئذٍ لا يلزم من وجود الحكم دونه وعدم الحكم عنده أن يكون المستبقى علة مستقلة وإنما يتوجه ما ذكر لو وجد الحكم بدون المستبقى فى الجملة ثم إن بيان نفى العلية بالإلغاء نسبة نفى العلية بنفى العكس المبنى على اشتراط العكس مع أنه قد سبق بطلانه وبيان أنه ليس نفى العكس ففى غاية الظهور فإن قيل نعم إذا قصد نفى كون كل من المحذوف والمستبقى جزء العلة وأما إذا قصد نفى كون كل منهما مستقلاً بالعلية فلا إذ نفى استقلال المحذوف بناء على وجود الحكم بدونه يكون بعينه نفى العكس قلنا: لا حاجة للقائس إلى نفى استقلال كل لأن المعترض إذا سلم استقلال المستبقى فقد تم المطلوب والشارح العلامة إنما استصعب هذا المقام وطول فيه لأنه جعل قوله: لا ينفى عند انتفائه جملة واقعة صفة علة على لفظ المضارع المنفى من البقاء وإنما هو خاص من الانتفاء واللام جواب «لو» وتوهم أن سوق هذا الكلام لبيان أن الإلغاء ليس من الطرق الصحيحة للحذف

لكنه لا يكون نفى العكس وإن أشبهه بل لأن ثبوت الشىء دون غيره فى بعض الصور لا يدل على أن الغير ليس علة له كالحدث بدون اللمس وقال إنما قلنا: أنه ليس نفى العكس لأنه إنما يكون إياه لو كان المحذوف علة لا يبقى الحكم عند انتفاء ذلك المحذوف حتى يتحقق العكس فيه ومع كون المحذوف كذلك قصد المستدل ببيان إثبات الحكم بالمستبقى فقط ليتحقق نفى العكس وليس كذلك.

قوله: (مثاله) يعنى فيما إذا قاس الذرة على البر بجامع الكيل مبينًا بأن العلة إما الطعم أو القوت الكيل والقوت باطل لا مدخل له فى العلية لجريان الربا فى الملح مع أنه ليس بقوت وللمعترض أن يقول: فعلى هذا ينبغى أن يقاس الذرة على الملح بجامع الكيل لئلا يحتاج إلى ذكر البر وإبطال علية وصف القوت فيه وهذا معنى سقوط مؤنة التعليل ويمكن أن يجاب بأنه ربما توقع فى مؤنة أكثر بأن تشتمل الصورة التى يوجد فيها المستبقى وحده كالملح مثلاً على أوصاف كثيرة يحتاج فى إبطالها إلى أكثر مما يحتاج إليه فى البر.

قوله: (فإن قال المعترض المستبقى أيضًا كذلك) أى بحثت فلم أجد له مناسبة وحينئذ إن اشتغل المستدل ببيان مناسبة المستبقى وقد خرج عن طريقه إلى طريق آخر هو الإخالة أعنى تعيين العلة بإبداء المناسبة وهذا انقطاع مما كان فيه من الطريق وإن حكمنا بعلية المستبقى وعدم علية المحذوف كان تحكمًا باطلاً فتعين القول بالتعارض ولزم المستدل ترجيح الوصف الحاصل من سبره على الحاصل من سبر المعترض وستجىء وجوه الترجيح فى بابه ومما لم يذكر ثمة ترجيح وصف المستدل لكونه موافقًا لتعدية الحكم أو كون وصف المعترض موافقًا لعدم التعدية لأن التعدية أولى لعموم حكمها وكثرة فائدتها وسيجىء فى باب الترجيح ترجيح الأكثر تعديًا على الأقل.

الجيزاوى

قوله: (وبهذا يندفع ما يقال) أى بكون المراد أنه لا دخل للوصف المحذوف وأن الوصف الباقى مستقل بكونه العلة لثبوت الحكم عنده وجد المحذوف أو لم يوجد يندفع ما يقال يجوز أن تكون العلة أخص فحينئذ وجود الحكم عند عدم المحذوف لا يقتضى أن المحذوف ليس علة وعبارة المحصول منها الإلغاء وهو بيان إثبات الحكم بالوصف المستبقى دون الوصف المحذوف فى صورة كما يقال: علة حرمة

الربا فى البر إما الطعم أو القوت والثانى باطل لتحقق حرمة الربا فى الملح بدون القوت فلو كان القوت معتبرًا فى العلية لما تحقق الحكم بدونه فيتحقق أن حرمة الربا لا تحصل إلا بالطعم ولقائل أن يقول: تحقق الحكم فى صورة بدون الوصف المحذوف لا يدل على أن الوصف المحذوف ليس بمعتبر فى العلة لجواز كون العلة أخص من المعلول فلا يلزم من انتفائها انتفاء المعلول ثم شرح قول المصنف ولكن يقال لا بد من أصل لذلك بقوله: قال المصنف مجرد إثبات الحكم بالوصف المستبقى بدون الوصف المحذوف فى صورة لا يلزم كون الوصف المستبقى علة إذ غاية الإلغاء أن يفيد أن الوصف المحذوف ليس بعلة للحكم على تقدير تحقق الحكم بدونه ولا يلزم من عدم علية الوصف المحذوف كون الوصف المستبقى علة علة بل لا بد لذلك أى لبيان علة كون الوصف المستبقى مستقلة من أصل آخر يفيد استقلال الوصف المستبقى وحينئذ يستغنى عن الإلغاء قال بعض الشارحين ولقائل أن يقول بعد ما تقرر إن الحكم لا بد له من علة وحصر الأوصاف وإلغاء غير واحد منها بوجود الحكم دونه وبعدم الحكم عند وجوده تعين أن يكون المستبقى علة ولا حاجة إلى طريق آخر وفيه نظر إذ يجوز أن يكون الوصف المحذوف جزءًا من العلة وأعم من المعلول وحينئذ لا يلزم من وجود الحكم دونه وعدم الحكم عند وجوده أن يكون المستبقى علة مستقلة. اهـ. فأراد الشارح بقوله: فعلم أن المحذوف لا أثر له الذى وضحه المحشى بما ذكره الرد على الأصفهانى فى الاعتراضين اللذين ذكرهما.

قال: (ودليل العمل بالسبر وتخريج المناط وغيرهما أنه لا بد من علة لإجماع الفقهاء على ذلك ولقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء:١٠٧]، والظاهر التعميم ولو سلمنا فهو الغالب لأن التعقل أقرب إلى الانقياد فليحمل عليه وقد ثبت ظهورها فى المناسبة ولو سلم فقد ثبت ظهورها بالمناسبة فيجب اعتبارها فى الجميع للإجماع على وجوب العمل بالظن فى علل الأحكام).

أقول: قد جره الكلام فى السبر إلى إقامة الدليل على اعتبار السبر فى الشرع وكونه دليلاً على العلية، فذكر معه غيره من المسالك كتخريج المناط وهو المناسبة وغيرها كالنسبة المشتركة فى الحكم والدليل، وتقريره أن يقال: لا بد للحكم من علة لوجهين أحدهما: إجماع الفقهاء على ذلك إما وجوبًا كالمعتزلة أو تفضلاً كغيرهم، ثانيهما: قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء:١٠٧]، وظاهر الآية التعميم أى يفهم منه مراعاة مصالحهم فيما شرع لهم من الأحكام كلها إذ لو أرسل بحكم لا مصلحة لهم فيه لكان إرسالاً لغير الرحمة، لأنه تكليف بلا فائدة فخالف ظاهر العموم، ولو سلمنا انتفاء قولنا: لا بد للحكم من علة فالتعليل هو الغالب على أحكام الشرع وذلك لأن تعقل المعنى ومعرفة أنه مفض إلى مصلحة أقرب إلى الانقياد من التعبد المحض فيكون أفضى إلى غرض الحكيم، فالغلبة والحكمة قد تظاهرتا على حمل ما نحن فيه على كونه معللاً بمعنى معقول لأن إلحاق الفرد بالأعم الأغلب واختيار الحكيم الأفضى إلى مقصوده هو الغالب على الظن ثم يقال: وإذ قد بان أن هذا الحكم معلل فقد ثبت ظهور العلة أى وقد حصل ظن العلية بما ذكرته من المسلك، ويقال فى المناسبة خاصة ولو سلم عدم العلية والحكمة المذكورتين فقد ثبت ظهور هذه العلة بالمناسبة لأنها بمجردها يغلب ظن العلية كما سيأتى ثم يقال فى الجميع أى فى المناسبة وغيرها وإذ قد ثبت ظهورها وحصل ظن عليتها فيجب اعتبارها والعمل بها للإجماع على وجوب العمل بالظن فى علل الأحكام.

التفتازانى

قوله: **(فالعلية والحكمة قد تظاهرتا)** يعنى أن يكون التعليل هو الغالب على أحكام الشرع والاشتمال على الحكمة والمصلحة هو الأقرب إلى الانقياد قد تعاونا على حمل الحكم الذى يريد إثبات علة مناسبة له على كونه معللاً بمعنى يصلح

باعثًا على شرعيته ثم إذا ثبت ظهور علية وصف شيء من المسالك وجب اعتبارها والحكم بها إلا أن ذلك فى المناسبة لا يتوقف على كون الحكم الذى نحن فيه معللاً بل مجرد المناسبة كاف فى ظن العلية بخلاف مثل السبر وتخريج المناط وقد أشار المصنِّفُ إلى ذلك بعبارة فى غاية التعقيد حتى ذكر فى بعض الشروح أن قوله: ولو سلم فقد ثبت ظهورها بالمناسبة مبتدأ خبره قوله: فى المناسبة ثم قال: وإن لم يكن كذلك فحله إلى غيرى بعبارته الآتية وإشارته القاصية وبالجملة لما كان الناظر فى الشروح لا يحصل فى هذا المقام على طائل حاول الشارح المحقق شكر الله سعيه على ما هو دأبه فى تحقيق المقام وتفسير الكلام على وجه ليس للناظر فيه سوى أن يستفيد وحاشاه أن ينقص ويزيد فقوله ثم يقال وإذ قد شروع فى شرح قوله: وقد ثبت ظهورها أى وإذ قد ظهر بالدليلين المذكورين أو بالإلحاق بالأغلب كون هذا الحكم معللاً فقد احتيج إلى إثبات ظهور العلة والحال أنه قد ثبت ظهورها أى قد حصل ظن العلية بما ذكرته من المسلك، كالسبر وتخريج المناط وغيره، فقوله: أى وقد حصل ليس تفسيرًا لقوله فى الشرح: فقد ثبت إذ لا وجه للواو حينئذ بل لقوله: فى الشرح: فقد ثبت فى المتن وقد ثبت ظهورها ثم قوله: وقد يقال فى المناسبة شرح لقوله: وفى المناسبة ولو سلم أى فى مطلق المسالك يقال: ما ذكرنا وفى المناسبة خاصة يقال: ولو سلم عدم العلية وعدم الحكمية اللتين ذكرنا لزومهما أو عليتهما فى أحكام الشرع فقد تثبت هذه العلة فى الحكم الذى نحن بصدده بالمناسبة فإنها بمجردها تفيد ظن العلية من غير أن تتوقف على ثبوت أن هذا الحكم معلل ومشتمل على حكمة ومصلحة بخلاف المسالك الأخر من السبر والتخريج ونحوه وقوله: ثم قال فى الجميع. شروع فى شرح قوله: فيجب اعتبارها فى الجميع يعنى إذا حصل ظن علية الوصف إما بمعونة العلية والحكمة كما فى غير المناسبة وإما بدونها كما فى المناسبة وجب اعتبارها عملاً بموجب الإجماع والتقييد بعلل الأحكام لأنه المقصود بالنظر وإلا فالظن واجب الاتباع فى غير العلل أيضًا.

الجيزاوى

المصنف: **(ودليل العمل بالسبر وتخريج المناط وغيرهما)** يعنى أن الدليل على ثبوت العلة بمسلك من المسالك غير الإجماع والنص أن الحكم الذى يقاس على أصله لا بد له من علة وقد حصل ظن العلية بالسبر أو غيره من الطرق فيجب

اعتبارها والعمل بها للإجماع على وجوب العمل بالظن فى علل الأحكام أما كون الحكم المذكور لا بد له من علة فلإجماع الفقهاء الذين يقولون بالقياس على أن جميع الأحكام معللة وجوبًا أو تفضلاً ولقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء:١٠٧]، والرحمة برعاية المصالح الدنيوية والأخروية وشرع الأحكام بحسبها أو لأنه الغالب وعلى وفق الحكمة وأما حصول الظن بالسبر وما معه فظاهر فقول المصنف وقد ثبت ظهورها عطف على قوله: أنه لا بد من علة وهذا الدليل جار فى جميع الطرق المذكورة ويقال فى طريق المناسبة التى هى الإخالة خاصة لو سلم أنه ليس لا بد من العلة لكل حكم ولا أن الغالب التعليل فظهور المناسبة يقتضى أن يكون الوصف المناسب علة للحكم الذى نريد القياس عليه.

الشارح: (كالنسبة) سيأتى أنه ما اعتبره الشارع والتفت إليه فى بعض الأحيان وقوله: المشتركة فى الحكم والدليل نعت للمسالك.

قال: (الرابع: المناسبة والإخالة وتسمى تخريج المناط وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره كالإسكار فى التحريم والقتل العمد العدوان فى القصاص والمناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة أو دفع مفسدة فإن كان خفيًا أو غير منضبط اعتبر ملازمه، وهو المظنة لأن الغيب لا يعرف الغيب كالسفر للمشقة والفعل المقضى عليه عرفًا بالعمد فى العمدية، وقال أبو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول).

أقول: المسلك الرابع للعلية: المناسبة وتسمى إخالة لأنه بالنظر إليه يخال أنه علة أى يظن، وتسمى تخريج المناط لأنه إبداء مناط الحكم، وحاصله تعيين العلة فى الأصل بمجرد إبداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الأصل لا بنص ولا بغيره، كالإسكار للتحريم، فإن النظر فى المسكر وحكمه ووصفه يعلم منه كون الإسكار مناسبًا لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فإنه بالنظر إلى ذاته مناسب لشرع القصاص، واعلم أن المناسب فى الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء والمقصود إما حصول مصلحة أو دفع مفسدة والمصلحة اللذة ووسيلتها والمفسدة الألم ووسيلته، وكلاهما نفسى وبدنى ودنيوى وأخروى لأن العاقل إذا خير اختار المصلحة ودفع المفسدة وما هو كذلك فإنه يصلح مقصوداً قطعًا فإن كان الوصف الذى يحصل من ترتيب الحكم عليه المقصود خفيًا أو غير منضبط لم يعتبر لأنه لا يعلم فكيف يعلم به الحكم، وهذا معنى قوله: لأن الغيب لا يعرف الغيب فالطريق أن يعتبر وصف ظاهر منضبط يلازم ذلك الوصف فيوجد بوجوده ويعدم بعدمه، سواء كانت الملازمة عقلية أم لا فيجعل معرفًا للحكم، مثله المشقة فإنها مناسبة لترتيب الترخص عليها تحصيلاً لمقصود التخفيف ولا يمكن اعتبارها بنفسها لأنها غير منضبطة لأنها ذات مراتب تختلف بالأشخاص والأزمان ولا يناط الترخيص بالكل ولا يمتاز البعض بنفسه فنيط الترخيص بما يلازمه وهو السفر مثال آخر: القتل العمد العدوان مناسب لشرع القصاص لكن وصف العمدية خفى لأن القصد وعدمه أمر نفسى لا يدرك شىء منه فنيط القصاص بما يلازم العمدية من أفعال مخصوصة تقضى فى العرف عليها بكونها عمداً كاستعمال الجارح فى القتل هذا،

وقد قال أبو زيد: المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وهو قريب من الأول إلا أنه لا يمكن إثباته فى المناظرة إذ يقول الخصم لا يتلقاه عقلى بالقبول وتلقى عقلك له بالقبول لا يصير حجة علىّ وبه يقول أبو زيد بخلاف ما ذكرنا فإنه يمكن إثباته.

التفتازانى

قوله: (من ذات الأصل) جمهور الشارحين على أن المراد من ذات الوصف حتى قيل: إن ما وقع فى الشرح إنما هو من سهو القلم أو مراده بالأصل هو الوصف على ما قيل إن العلة فرع فى الأصل أصل فى الفرع وظاهر قوله: فإن النظر فى المسكر مشعر بأنه أراد بالأصل ما هو المتعارف وقصد أن النظر فى ذاته باعتبار ما له من الوصف والحكم يفضى إلى تعيين العلة.

قوله: (واعلم) يعنى أن المناسب بمقتضى ما ذكرنا هو الوصف الذى تتعين عليته بمجرد إبداء المناسبة لا بنص ولا بغيره ويقال فى الاصطلاح على ما هو أعم من ذلك واحترز بالظاهر والمنضبط عن الخفى والمضطرب وبقوله: عقلاً عن الشبه وفسر المقصود بما يكون مقصودًا للعقلاء من حصول مصلحة أو اندفاع مفسدة لئلا يتوهم أن المراد به ما يكون مقصودًا من شرعية الحكم فيلزم الدور لأن ذلك إنما يعرف بكونه مناسبًا فلو عرف كونه مناسبًا بذلك كان دورًا.

قوله: (لأن العاقل) تعليل كون هذه الأمور مقصودة للعقلاء.

قوله: (وإن كان الوصف) يعنى أن العلة لا بد أن تكون معرفًا للحكم وما يصلح أن يكون معرفًا لا بد أن يكون ظاهرًا منضبطًا فالوصف الذى يلزم من ترتيب الحكم عليه المقصود إن كان ظاهرًا منضبطًا اعتبر علة وإلا لم يعتبر بل اعتبر وصف ظاهر منضبط يلازم ذلك الوصف الذى يحصل المقصود من ترتيب الحكم عليه ملازمة عقلية أو عرفية وعادية بمعنى أن ذلك الوصف يوجد بوجود الوصف الظاهر المنضبط ويعدم بعدمه كما اعتبر فى الترخص ما يلازم المشقة وهو السفر وفى شرع القصاص ما يلازم العمدية كاستعمال الجارح بالقتل ولا خفاء فى أنه لا دخل للعدم بالعدم فى الملازمة فالأولى الاقتصار على الوجود بالوجود وكأنه حاول اللزوم من الجانبين وليس بلازم وقد تبين بما ذكرناه أن الحكمة إن كانت ظاهرة منضبطة فالعلة نفسها وإلا فملازمها ويعبر عنه بالمظنة وذلك لأنه يصدق

على الحكمة الظاهرة المنضبطة أنها وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودًا للعقلاء وهو الحكمة نفسها.

قوله: (وهو قريب من الأول) لأن تلقى العقول بالقبول فى قوة حصول ما يصلح مقصودًا للعقلاء من ترتيب الحكم عليه إلا أنه لم يصرح بالظهور والانضباط.

قوله: (وبه يقول أبو زيد) يعنى أنه قال بامتناع التمسك بالمناسبة فى مقام المناظرة وإن لم يمتنع فى مقام النظر لأن العاقل لا يكابر نفسه فيما يقضى به عقله.

الجيزاوى

قوله: (ويقال فى الاصطلاح على ما هو أعم من ذلك) أى فيشمل ما ثبتت عليته بالنص والإجماع وهو بهذا المعنى الأعم ينقسم إلى: مؤثر وملائم وغريب ومرسل كما يأتى واعلم أن المراد بالوصف الوصف الذى هو علة فى القياس وكذا المراد بالحكم الحكم الذى فى القياس لا مطلق وصف ولا مطلق حكم.

قوله: (لأن ذلك) أى كونه مقصودًا من شرعية الحكم لا يعرف إلا بمعرفة كون الوصف مناسبًا فأخذه فى تعريفه دور وأما اعتبار المقصود للعقلاء فلا يتوقف معرفته على معرفة كون الوصف مناسبًا حتى يجىء الدور.

قوله: (وهو الحكمة نفسها) أى الوصف المذكور الحكمة نفسها وهى غير الحكمة التى هى المصلحة المترتبة على ترتيب الحكم على الوصف.

قال: (وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقينًا وظنًا كالبيع والقصاص وقد يكون الحصول ونفيه متساويين كحد الخمر، وقد يكون نفيه أرجح كنكاح الآيسة لمصلحة التوالد وقد ينكر الثاني والثالث. لنا أن البيع مظنة الحاجة إلى التعاوض، وقد اعتبر وإن انتفى الظن فى بعض الصور والسفر مظنة المشقة وقد اعتبر وإن انتفى الظن فى الملك المترفه أما لو كان فائتًا قطعًا كلحوق نسب المشرقى بتزوج مغربية، وكاستبراء جارية يشتريها بائعها فى المجلس فلا يعتبر خلافًا للحنفية).

أقول: للمناسب تقسيمات باعتبار إفضائه إلى المقصود وباعتبار نفس المقصود وباعتبار اعتبار الشارع وهذا هو الأول منها وحصول المقصود من شرع الحكم خمسة أقسام:

الأول: أن يحصل المقصود منه يقينًا كالبيع للحل.

الثانى: أن يحصل ظنًا كالقصاص للانزجار فإن المتنعين أكثر من المقدمين، وهذان مما لا ينكرهما أحد.

الثالث: أن يكون حصوله وعدم حصوله متساويين كحد الخمر للزجر فإن عدد الممتنع والمقدم متقاربان.

الرابع: أن يكون نفى الحصول أرجح من الحصول كنكاح الآيسة لتحصيل غرض التناسل لأن عدد من لا تنسل منهن أكثر من عدد من تنسل، وهذان قد أنكرا والمختار الجواز، لنا البيع مظنة الحاجة إلى التعاوض وقد اعتبر وإن انتفى الظن فى بعض الصور بل شك فيها أو ظن عدم الحاجة فإن بيع الشىء مع عدم ظن الحاجة إلى عوضه لا يوجب بطلانه إجماعًا وكذلك السفر مظنة للمشقة، وقد اعتبر وإن ظن عدم المشقة كما فى الملك المترفه الذى يسار به على المحفة فى اليوم نصف فرسخ لا يصيبه نصب ولا ظمأ ولا مخمصة.

الخامس: أن يكون المقصود فائتًا بالكلية، مثاله: جعل النكاح مظنة لحصول النطفة فى الرحم فرتب عليه إلحاق الولد بالأب فإذا تزوج مشرقى بمغربية وقد علم قطعًا عدم تلاقيهما فهل يلحق به وهو بالمشرق ولد تلده وهى بالمغرب مع العلم بعدم حصول النطفة فى رحمها قطعًا.

مثال آخر: جعل الاستبراء مظنة لبراءة الرحم من النطفة فرتب عليه منع الوطء دونه، فلو اشترى أحد جارية ثم باعها من البائع الأول فى المجلس واشتراها هو

وهما بمجلس العقد لم يغيبا فقد علم عدم وطء المشترى الأول للجارية فهل يجب على المشترى الثانى وهو البائع أن يستبرئها، فمثل هذين اتفق الجمهور على أنه لا يعتبر ووجهه ظاهر وخالف فى ذلك الحنفية نظرًا إلى ظاهر العلة.

التفتازانى

قوله: (وهذان قد أنكرا) إشارة إلى ما يكون الحصول مشكوكًا أو موهومًا وعبر عنهما فى المتن بالثانى والثالث لأنه اعتبر الأقسام أربعة: الأول: أن يحصل المقصود يقينًا أو ظنًا، الثانى: أن يكون الحصول ونفيه متساويين، الثالث: أن يكون نفى الحصول أرجح، الرابع: أن يكون نفى الحصول يقينًا والشارح جعل الأول قسمين نظرًا إلى اليقين والظن فصارت الأقسام خمسة، لأن الحصول وإن كان متيقنًا فالأول وإلا فإن كان راجحًا فالثانى أو مساويًا فالثالث أو مرجوحًا فالرابع وإن لم يكن محتملاً أصلاً فالخامس.

قوله: (لنا البيع) أورد مثالين أحدهما الحصول ونفيه فيه متساويان وثانيهما نفى الحصول أرجح ومع ذلك فقد اعتبرت المظنة فعلم أنه لا عبرة بالحصول فى كل جزئى وإنما المعتبر الحصول فى جنس الوصف.

قوله: (فمثل هذين المثالين) يعنى أمثلة القسم الخامس لا يعتبر عند الجمهور لأنه لا عبرة بالمظنة فى معارضة المئنة ومن اعتبره نظر إلى ظاهر العلة من غير التفات إلى ما يتضمنه من الحكمة.

الجيزاوى

المصنف: (كالبيع والقصاص) أى كالمقصود من شرع البيع للحاجة إلى العوض والمقصود من شرع القصاص للقتل العمد العدوان وذلك المقصود هو ملك العوض حلال الانتفاع به فى البيع والانزجار حتى يحصل حفظ النفس فى القصاص وقوله: وقد ينكر الثانى والثالث أى لأنه لا فائدة فى شرع حكم لا يفضى إلى ما هو مقصود منه كما قال شارح مسلم الثبوت ورد بأن المدار فى ترتب الحكمة على الجنس الكلى وإن لم توجد فى بعض الجزئيات على أن الحكمة لم تنحصر فى التناسل بل قد يكون المقصود من النكاح الألفة والسكون إلى الزوجة كما قال تعالى: ﴿لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾ [الروم: ٢١]، قال ابن السبكى فى جمع الجوامع: والأصح جواز التعليل بالثالث والرابع يعنى بالمقصود المساوى والمرجوح وهو يفيد أن الكلام

فى جواز التعليل بالحكمة المقصودة إلا أن يؤول بأن المراد جواز التعليل بالوصف المشتمل عليها وقوله: كلحوق نسب المشرقى أى كحكم لحوق نسب المشرقى والحكم الذى ترتب عليه ذلك هو حل النكاح المعلل بالحاجة إليه والمقصود منه هو حصول نطفة الزوج فى الرحم ليحصل العلوق فيحصل النسب وهو منفى قطعًا فالحنفية يقدرون حصوله أى حصول النطفة فى الرحم فيثبت فيه الحكم وما يترتب عليه من لحوق نسب ولد المرأة المغربية بالرجل المشرقى وغيرهم يقولون لا عبرة بالحكمة المذكورة حيث علم عدم ملاقاة الزوجين وإن ثبت النكاح دون ما يترتب عليه من لحوق الولد فالحكمة المنتفية فى هذا المثال هى ما كان النكاح مظنة له من حصول نطفة الزوج فى الرحم ليحصل العلوق فيحصل النسب وقد علمت أن الحكم فى هذا المثال ثابت وإن لم يثبت ذلك الحصول وقوله: وكاستبراء جارية أى وجوب استبراء الجارية فالمقصود من ترتب وجوب الاستبراء على علته من انتقال الملك الذى هو أى المقصود براءة الرحم المسبوقة بالجهل منتف لعدم جهل صاحبها المذكور بشأن رحمها فالحنفية قالوا: تعتبر الحكمة المذكورة فيقدرون وجودها فيثبت الحكم وما يترتب عليه من حل وطئها وتزوجها مثلاً وغيرهم يقول: لا عبرة بالحكمة للقطع بانتفائها والحكم المترتب تعبدى لا معلل.

قال: (والمقاصد ضربان: ضرورى فى أصله وهى أعلى المراتب كالخمسة التى روعيت فى كل ملة: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، كقتل الكفار والقصاص وحد المسكر وحد الزنا وحد المحارب والسارق، ومكمل للضرورى كحد قليل المسكر، وغير ضرورى حاجى كالبيع، والإجارة والقراض والمساقاة وبعضها آكد من بعض وقد يكون ضروريًا كالإجارة فى تربية الطفل وشراء المطعوم والملبوس له ولغيره ومكمل له كرعاية الكفاءة ومهر المثل فى الصغيرة فإنه أفضى إلى دوام النكاح، وغير حاجى ولكنه تحسينى كسلب العبد أهلية الشهادة لنقصه عن المناصب الشريفة جريًا على ما ألف من محاسن العادات).

أقول: هذا ثانى تقسيمى المناسب وهو بحسب المقاصد منه والمقاصد التى يشرع لها الأحكام ضربان ضرورى وغير ضرورى.

الضرب الأول: الضرورى:

وهو قسمان: ضرورى فى أصله، ومكمل للضرورى.

القسم الأول: الضرورى فى أصله: وهو أعلى المراتب فى إفادة ظن الاعتبار كالخمسة الضرورية التى روعيت فى كل ملة، وهى: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، فالدين بقتل الكفار، والنفس بالقصاص، والعقل بحد المسكر، والنسل بحد الزنا، والمال بحد السارق، والمحارب، أى قاطع الطريق نظرًا إلى قوله تعالى فيهم: ﴿الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المائدة: ٣٣] .

القسم الثانى: المكمل للضرورى: وذلك كحد قليل المسكر وهو لا يزيل العقل، وحفظ العقل حاصل بتحريم السكر، فإنما حرم القليل للتتميم والتكميل لأن قليله يدعو إلى كثيره بما يورث النفس من الطرب المطلوب زيادته بزيادة سببه إلى أن يسكر ومن حام حول الحمى أوشك أن يقع فيه.

الضرب الثانى: غير الضرورى:

وهو ينقسم إلى: حاجى وغير حاجى.

القسم الأول: الحاجى: وهو أيضًا ينقسم إلى قسمين: حاجى فى نفسه ومكمل للحاجى، مثال الحاجى فى نفسه: البيع والإجارة والقراض والمساقاة، فإن المعاوضة وإن ظنت أنها ضرورية فكل واحد من هذه العقود ليس بحيث لو لم يشرع لأدى إلى فوات شىء من الضروريات الخمس، واعلم أن هذه ليست فى

مرتبة واحدة، فإن الحاجة تشتد وتضعف وبعضها آكد من بعض، وقد يكون بعضها ضروريًا في بعض الصور، كالإجارة في تربية الطفل الذى لا أم له ترضعه، وكشراء المطعوم والملبوس، فإنه ضرورى من قبيل حفظ النفس، ولذلك لم تخل عنه شريعة، وإنما أطلقنا الحاجى عليها باعتبار الأغلب، مثال المكمل للحاجى: كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل فى الولى إذا زوج الصغيرة فإن أصل المقصود من شرع النكاح وإن كان حاصلاً بدونها لكنه أشد إفضاء إلى دوام النكاح وهو من مكملات مقصود النكاح.

القسم الثانى: غير الحاجى: وهو ما لا حاجة إليه لكن فيه تحسين وتزيين وسلوك منهج أحسن من منهج كسلب العبد أهلية الشهادة وإن كان ذا دين وعدالة يغلبان ظن صدقه ولو جعل له أهلية الشهادة لحصل مصلحة مثل ما يحصل فى الحر ولم تكن له مفسدة أصلاً لكنه سلب ذلك لنقصه عن المناصب الشريفة ليكون الجرى على ما ألف من محاسن العادات أن يعتبر فى المناصب المناسبة فإن السيد إذا كان له عبد ذو فضائل وآخر دونه فيها استحسن عرفًا أن يفوض العمل إليهما بحسب فضيلتهما فيجعل الأفضل للأفضل وإن كان كل منهما يمكنه القيام بما يقوم به الآخر.

التفتازانى

قوله: (وإن ظنت أنها ضرورية) دفع لما قيل إن جنس الإجارة والبيع من الضرورية إذ تشتد حاجة الناس إليهما فى الغاية ولهذا لم تخل عنه الملل وبالجملة التعاون فى المطالب ضرورى أو مكمل له لا أقل.

قال: (مسألة: المختار انخرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية، لنا أن العقل قاض بأن لا مصلحة مع مفسدة مثلها، قالوا: الصلاة فى الدار المغصوبة يلزم مصلحة ومفسدة تساويها، أو تزيد وقد صحت، قلنا: مفسدة الغصب ليست عن الصلاة وبالعكس، ولو نشأ معًا عن الصلاة لم تصح والترجيح يختلف باختلاف المسائل، ويرجح بطريق إجمالى وهو أنه لو لم يقدر رجحان المصلحة لزم التعبد بالحكم).

أقول: قد اختلف فى الحكم إذا ثبت لوصف مصلحى على وجه يلزم منه وجود مفسدة مساوية لمصلحة أو راجحة عليها هل تنخرم المناسبة أم لا؟ والمختار انخرامها، لنا أن العقل قاضى بأنه لا مصلحة مع مفسدة تساويها أو تزيد عليها، ومن قال لعاقل: بع هذا بربح مثل ما تخسر أو أقل منه لم يقبل وعلل بأنه لا ربح حينئذ ولو فعل لعد خارجًا عن تصرفات العقلاء.

قالوا: الصلاة فى الدار المغصوبة تقتضى صحتها مصلحة فيها وتحريمها مفسدة فيها والمصلحة لا تزيد على المفسدة وإلا لما حرمت فيجب كون المفسدة تساويها أو تزيد عليها فلو انخرمت المناسبة بذلك لما صحت الصلاة، وقد صحت.

الجواب: الكلام فى مصلحة ومفسدة لشىء واحد ومفسدة الغصب لم تنشأ من الصلاة فإنه لو شغل المكان من غير أن يصلى لأثم وكذلك مصلحة الصلاة لم تنشأ من الغصب فإنه لو أدى فى غير المغصوب لصحت، والدليل على أنهما لم ينشآ معًا من شىء واحد أنا لو فرضناهما ناشئين من نفس الصلاة لوجب أن لا تصح قطعًا كما فى صوم يوم العيد وذلك لتعارض الداعى إلى الأمر بها والصارف عنه مع المساواة أو رجحان الصارف والأمر عند ذلك محال انخرمت المناسبة أم لا إذ لا نزاع فى بطلان حكمها وإذ قد عرفت أن لا بد من رجحان المصلحة على المفسدة عند تعارضهما فللترجيح طرق فمنها تفصيلية تختلف باختلاف المسائل وتنشأ من خصوصياتها، ومنها طريق إجمالى شامل لجميع المسائل، وهو أنه لو لم يقدر رجحان المصلحة على المفسدة فى محل النزاع لزم أن يكون الحكم قد ثبت فيه لا لمصلحة وهو التعبد وقد أبطلناه.

التفتازانى

قوله: (قد اختلف) فإن قيل كيف وقع الاتفاق على الاعتبارين عند رجحان

المصلحة ولم يقع على الإلغاء عند رجحان المفسدة قلنا: لشدة اهتمام الشارع برعاية المصالح وابتناء الأحكام على ذلك وذهب البعض إلى أنه لا يهمل المصلحة ولو مرجوحة.

قوله: (وإلا لما حرمت) للقطع أو الإجماع على أن ما يشتمل على مصلحة راجحة لا يحرم بل ربما يجب كما فى كثير من الصور ولا تعارض بأن المفسدة لا تزيد على المصلحة وإلا لما صحت لأن الخصم ربما يمنع منافاة المفسدة الراجحة للصحة.

قوله: (والدليل) لا خفاء فى تمام الجواب بمجرد منع كون المصلحة والمفسدة ناشئتين من نفس الصلاة إلا أن المصنِّف تبرع بإقامة الدليل على ذلك وتقريره أنهما لو نشأتا من الصلاة لما صحت واللازم منتف بالاتفاق بيننا بيان اللزوم أن الصحة موافقة أمر الشرع أو دفع وجوب القضاء فمبناها على ورود الأمر أو صحته لا أقل وعند تعارض المصلحة الباعثة على الأمر بالصلاة، والمفسدة الصارفة عنه مساوية كانت أو راجحة فالأمر محال سواء انخرمت المناسبة أم لا وذلك لأنهم وإن اختلفوا فى انخرام المناسبة وبطلانها عند المعارض المساوى أو الراجح بأن لا تبقى المصلحة مصلحة لكن اتفقوا على بطلان مقتضاها وعدم ترتب الحكم عليها.

الجيزاوى

قوله: (ذهب البعض إلى أنه لا يهمل المصلحة ولو مرجوحة) ومعنى عدم إهمالها أن تكون معتبرة ومقتضية للحكم وإن منع منه مانع فتخلف الحكم يكون للمانع لا لعدم المقتضى.

قوله: (لكن اتفقوا على بطلان مقتضاها) أى غاية الأمر أنه على انخرام المناسبة يكون نفى الحكم لعدم المقتضى وعلى عدم انخرامها يكون لوجود المانع.

قال: (والمناسب مؤثر وملائم وغريب ومرسل لأنه إما معتبراً أو لا، والمعتبر بنص أو إجماع هو المؤثر، والمعتبر بترتيب الحكم على وفقه فقط إن ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم أو بالعكس أو جنسه فى جنس الحكم فهو الملائم وإلا فهو الغريب وغير المعتبر هو المرسل فإن كان غريبًا أو ثبت إلغاؤه فمردود اتفاقًا، وإن كان ملائمًا فقد صرح الإمام والغزالى بقبوله وذكر عن مالك والشافعى والمختار رده وشرط الغزالى فيه أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية).

أقول: هذا هو التقسيم الثالث وهو بحسب اعتبار الشارع، والمناسب بهذا الاعتبار أربعة أقسام: مؤثر وملائم وغريب ومرسل.

وذلك لأنه إما معتبر شرعًا أو لا أما المعتبر فإما أن يثبت اعتباره بنص أو بإجماع أو لا بل بترتيب الحكم على وفقه وهو ثبوت الحكم معه فى المحل، فإن ثبت بنص أو إجماع فهو المؤثر وإن ثبت لا بهما بل بترتيب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو، إما أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم أو جنسه فى عين الحكم أو جنسه فى جنس الحكم أو لا فإن ثبت فهو الملائم وإن لم يثبت فهو الغريب، وأما غير المعتبر لا بنص وإجماع، ولا بترتيب الحكم على وفقه فهو المرسل.

وينقسم إلى ما علم إلغاؤه، وإلى ما لم يعلم إلغاؤه، والثانى ينقسم إلى ملائم وقد علم اعتبار عينه فى جنس الحكم أو جنسه فى عين الحكم أو جنسه فى جنس الحكم وإلى ما لا يعلم منه ذلك وهو الغريب، فإن كان غريبًا أو علم إلغاؤه فمردود اتفاقًا، وإن كان ملائمًا فقد صرح الإمام والغزالى بقبوله وقد ذكر أنه مروى عن الشافعى ومالك، والمختار أنه مردود.

وقد شرط الغزالى فى قبوله شروطًا ثلاثة: أن تكون ضرورية لا حاجية، وقطعية لا ظنية، وكلية لا جزئية، أى مختصة بشخص، مثاله: أن يتترس الكفار الصائلون بأسارى المسلمين، إذا علم أنهم إن لم يرموهم استأصلوا المسلمين المتترس بهم وغيرهم وإن رموا اندفعوا قطعًا بخلاف أهل قلعة تترسوا بمسلمين فإن فتحها ليس محل الضرورة، وكذا رمى بعض المسلمين من السفينة فى البحر لنجاة بعض وكذا إذا خيف الاستئصال توهمًا لا يقينًا.

التفتازانى

قوله: (والمناسب بهذا الاعتبار أربعة أقسام) اعلم أن تفاصيل الأقسام فى كل من كلام الإمام الغزالى والإمام الرازى والآمدى على طريق آخر فى أصول الحنفية على خلاف الجميع ثم اعتبار العين فى العين أو فى الجنس أو اعتبار الجنس فى العين أو فى الجنس بحسب أفراده أو تركيبه الثنائى أو الثلاثى أو الرباعى والنظر فى أن الجنس قريب أو بعيد أو متوسط وأن ثبوت ذلك بالنص أو بالإجماع أو بمجرد ترتيب الحكم على وفقه يفضى إلى أقسام متكثرة ويقتضى إيراد أمثلة متعددة وتفاصيل ذلك تحتاج إلى بسط لا يليق بهذا الكتاب، وقد أشرنا إلى نبذ من ذلك فى شرح التنقيح فلنقتصر ههنا على ما هو مقتضى المقام فقوله: إما معتبر شرعًا يعنى اعتبار عين الوصف فى عين الحكم كتعليل الحدث بالمس الثابت بالنص وتعليل ولاية المال بالصغر الثابت بالإجماع وقوله: وهو أى ترتيب الحكم على وفق المناسب هو ثبوت الحكم معه فى محل الوصف وقوله: فقط أى من غير ثبوت ذلك بنص أو إجماع وقوله: فذلك لا يخلو على سبيل منع الخلو دون الجمع فكون أقسام الملائم ثلاثة إنما هو عند قطع النظر عن التركيب وجمع البعض مع البعض وقوله: وينقسم أى المرسل وقوله: والثانى أى ما لا يعلم إلغاؤه إلى ملائم وغريب وكل منهما له معنيان هو بأحدهما من الأقسام الأولية للمناسب وبالآخر من أقسام المرسل فصار أقسام المناسب أربعة: مؤثرًا وملائمًا وغريبًا ومرسلاً وأقسام المرسل ثلاثة معلومًا: الإلغاء وملائمًا وغريبًا فالمؤثر: ما ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه فى عين الحكم والملائم: ما ثبت ذلك بمجرد ترتيب الحكم على وفقه لكن ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم أو جنسه فى عين الحكم أو جنسه فى جنس الحكم والغريب: ما ثبت اعتبار عينه فى عين الحكم بمجرد ترتيب الحكم على وفقه لكن لم يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم أو جنسه فى عين الحكم أو جنسه فى جنس الحكم والمرسل ما لم يثبت اعتبار عينه فى عين الحكم أصلاً والملائم من المرسل: ما لم يثبت اعتبار عينه فى عين الحكم أصلاً لكن علم اعتبار عينه فى جنس الحكم أو جنسه فى عين الحكم أو جنسه فى جنس الحكم والغريب من المرسل ما لم يثبت ذلك ولم يعلم هذا وحكم الأقسام الثلاثة للمرسل أى: الغريب ومعلوم الإلغاء مردودان بالاتفاق، وفى الملائم خلاف.

الجيزاوى

قوله: **(وفى أصول الحنفية على خلاف الجميع)** أى أن تقسيمهم للوصف الذى هو علة باعتبار الاعتبار وعدمه مخالف لتقسيم جميع من ذكر.

قوله: **(كتعليل الحدث بالمس الثابت بالنص)** أى فى قوله ﷺ: «من مس ذكره فليتوضأ» فقد اعتبر عين المس فى عين الحكم وهو نقض الوضوء فيقاس عليه مس ذكر غيره وقوله: هو ثبوت الحكم معه أى فى صورة الأصل بأن توجد تلك الصورة المشتملة على وصف وحكم من غير نص على العلية أو إجماع وقوله: ما لم يثبت ذلك ولم يعلم هذا أى لم يثبت اعتبار عينه فى عين الحكم ولم يعلم اعتبار العين فى الجنس ولا الجنس فى العين ولا الجنس فى الجنس وقوله: قد أشرنا إلى نبذ من ذلك حاصل ما أشار إليه أن الأقسام الإفرادية أربعة وهى: اعتبار العين فى العين، اعتبار العين فى الجنس، اعتبار الجنس فى العين، اعتبار الجنس فى الجنس وأقسام الثنائى من غير تكرار ستة لأن اعتبار العين فى العين إما أن يكون معه اعتبار العين فى الجنس أو الجنس فى العين أو الجنس فى الجنس فهذه ثلاثة واعتبار العين فى الجنس إما أن يكون معه اعتبار الجنس فى العين والجنس فى الجنس وهذان اثنان واعتبار الجنس فى العين يكون مع اعتبار الجنس فى الجنس وذلك واحد فالأقسام ستة والثلاثى أربعة لأن الاعتبارات الأربعة إذا اعتبرت اجتماع ثلاثة منها وأسقطت واحدًا تكون الأقسام أربعة للثلاثى وأما الرباعى فهو واحد لا غير إذ هو مجموع الاعتبارات الأربعة ولنقتصر على مثال المركب من أربعة فنقول: مثاله السكر فإنه مؤثر فى الحرمة من تأثير العين فى العين ووصفه الذى هو إيقاع العداوة والبغضاء مؤثر فى عين الحكم الذى هو الحرمة ثم السكر يؤثر فى ثبوت الزاجر سواء كان أخرويًا كالحرمة أو دنيويًا كالحد فقد اعتبر عين الوصف فى جنس الحكم الشامل للحرمة ووجوب الحد ثم السكر من حيث كونه مظنة للقذف صار المشترك بينهما وهو إيقاع العداوة مؤثرًا فى وجوب الزاجر فقد أثر الجنس فى الجنس.

قال: (فالأول كالتعليل بالصغر فى حمل النكاح على المال فى الولاية فإن عين الصغر معتبر فى جنس حكم الولاية بالإجماع، والثانى كالتعليل بعذر الحرج فى حمل الحضر بالمطر على السفر فى الجمع فإن جنس الحرج معتبر فى عين رخصة الجمع، والثالث كالتعليل بجناية القتل العمد العدوان فى حمل المثقل على المحدد فى القصاص فإن جنس الجناية معتبر فى جنس القصاص كالأطراف وغيرها، والغريب كالتعليل بالفعل المحرم لغرض فاسد فى حمل البات فى المرض على القاتل فى الحكم بالمعارضة بنقيض المقصود حتى صار توريث المبتوتة كحرمان القاتل وكالتعليل بالإسكار فى حمل النبيذ على الخمر على تقدير عدم النص بالتعليل به والمرسل، الذى ثبت إلغاؤه كإيجاب شهرين ابتداء فى الظهار).

أقول: هذه أمثلة أقسام المناسب، أما أقسام الملائم الثلاثة:

فمثال الأول: وهو تأثير عين الوصف الملائم فى جنس الحكم ما يقال: يثبت للأب ولاية النكاح على الصغيرة كما يثبت له عليها ولاية المال بجامع الصغر فالوصف الصغر وهو أمر واحد والحكم الولاية وهو جنس يجمع ولاية النكاح وولاية المال، وهما نوعان من التصرف وعين الصغر معتبر فى جنس الولاية بالإجماع.

مثال الثانى: وهو اعتبار جنس الوصف فى عين الحكم أن يقال: الجمع جائز فى الحضر مع المطر قياسًا على السفر بجامع الحرج فالحكم رخصة الجمع وهو واحد والوصف الحرج وهو جنس يجمع الحاصل بالسفر وهو خلاف الضلال والانقطاع وبالمطر وهو التأذى به وهما نوعان مختلفان، وقد اعتبر جنس الحرج فى عين رخصة الجمع.

مثال الثالث: وهو اعتبار جنس الوصف فى جنس الحكم أن يقال: يجب القصاص فى القتل بالمثقل قياسًا على القتل بالمحدد بجامع كونهما جناية عمد عدوان، فالحكم مطلق القصاص وهو جنس يجمع القصاص فى النفس وفى الأطراف وغيرهما من القوى والوصف جناية العمد العدوان وأنه جنس يجمع الجناية فى النفس وفى الأطراف وفى المال وقد اعتبر جنس الجناية فى جنس القصاص فهذه أمثلة المناسب الملائم، وأما المناسب الغريب فمثاله أن يقال: فى البات فى المرض وهو من يطلق امرأته طلاقًا بائنًا فى مرض موته لئلا ترثه يعارض

بنقيض مقصوده فيحكم بإرثها قياسًا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده، وهو أن يرث، فحكم بعدم إرثه والجامع بينهما كونهما فعلاً محرمًا لغرض فاسد فهذا له وجه مناسبة وفى ترتب الحكم عليه تحصيل مصلحة وهو نهيهما عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار بنص أو إجماع ، مثال آخر تقديرى وذلك لأن المثال لا يراد بنفسه ولكن للتفهيم أن يقال: يحرم النبيذ قياسًا على الخمر بجامع الإسكار على تقدير عدم النص بالتعليل فيه لأن الإسكار مناسب للتحريم حفظًا للعقل، وعلم أن الشارع لم يعتبر عينه فى جنس التحريم ولا جنسه فى عين التحريم ولا جنسه فى جنس التحريم، فلو لم يدل النص، وهو قوله: «كل مسكر حرام» بالإيماء على اعتبار عينه فى عينه لكان غريبًا، وأما الذى ثبت إلغاؤه فكإيجاب صيام شهرين متتابعين ابتداء قبل العجز عن الإعتاق فى كفارة الظهار بالنسبة إلى من يسهل عليه الإعتاق دون الصيام فإنه مناسب تحصيلاً لمقصود الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له فلا يجوز وقد روى أن بعض العلماء قال لبعض الملوك وقد جامع فى نهار رمضان: صم شهرين متتابعين فأُنكر عليه فقال: لو أمرته بإعتاق رقبة لسهل عليه بذل ماله فى شهوة فرجه فلم يرتدع واعلم أن المؤثر إذا لم يعتبر جنسه فى جنس الحكم كالإسكار فى الحرمة فقد شذ أبو زيد منفردًا بعدم اعتباره ويفنده أنَّا إذا علمنا من أحد أنه إذا شُتِم شَتَم ثم شتمه زيد غلب على ظننا أنه يشتمه ولو لم نعلم أنه يقابل الإساءة بالإساءة فى موضع آخر، حتى لو ضرب لضرب ولا شك أنَّا إذا علمنا ذلك فى صور أخر من جنسه كان الظن أقوى لكنه ليس شرطًا فى حصول أصل الظن.

التفتازانى

قوله: (هذه أمثلة أقسام المناسب) ترك مثال المؤثر لوضوحه وكثرته وذكر ثلاثة أمثلة للمناسب الملائم بأقسامه الثلاثة ومثالين للمناسب الغريب أحدهما تحقيقى والآخر تقديرى ومثالاً لما علم إلغاؤه ولم يصرح عند ذكره بالموصوف أعنى المناسب أو المرسل ليعين أنه مرسل وإن كان مناسبًا بخلاف الملائم والغريب فإن كلاً منهما بحسب الذات قد يكون صفة للمناسب وقد يكون صفة للمرسل وعدم التعرض لمثال المرسل الملائم والمرسل الغريب ربما يوهم نفى ما أشرنا إليه من تغاير الملائمين وتغاير الغريبين نظرًا إلى ظاهر التقسيم فإن قيل قد ترك مثالهما لكونهما مردودين

مع سبق مثال الملائم وهو تترس الكفار بالمسلمين قلنا فكيف مثل لمعلوم الإلغاء مع أنه أدخل فى الرد والشارحون جعلوا مثال الهاب فى المرض للغريب المرسل ومثال إسكار النبيذ على تقدير عدم النص للغريب غير المرسل فمع مثال التترس تصير أمثلة غير المؤثر كلها مستوفاة.

قوله: (وعين الصغر معتبر فى جنس الولاية بالإجماع) لأن الإجماع على اعتباره فى ولاية المال إجماع على اعتباره فى جنس الولاية بخلاف اعتباره فى عين ولاية النكاح فإنه إنما ثبت بمجرد ترتيب الحكم على وفقه حيث تثبت الولاية معه فى الجملة وإن وقع الاختلاف فى أنه للصغر أو للبكارة أو بهما جميعًا وفى قوله: وهو أى الصغر أمر واحد أى ليس جنسًا تحته نوعان إشارة إلى أنه ليس من اعتبار الجنس.

قوله: (وقد اعتبر جنس الحرج فى عين رخصة الجمع) للنص والإجماع على اعتبار حرج السفر ولو فى الحج فيها وأما اعتبار عين الحرج فليس إلا بمجرد ترتيب الحكم على وفقه إذ لا نص ولا إجماع عليه يعين حرج السفر.

قوله: (وقد اعتبر جنس الجناية فى جنس بالقصاص) بالنص والإجماع وهو ظاهر وإنما الخفاء فى أن اعتبار عين القتل العمد العدوان فى عين القصاص فى النفس ليس بالنص والإجماع بل بترتب الحكم على وفقه ليكون من الملائم دون المؤثر ووجهه أن لا نص ولا إجماع على أن العلة ذلك وحده أو مع قيد كونه بالمحدود فى ترتيب الحكم عليه أى على هذا الجامع تحصيل مصلحة إشارة إلى أن هذا ليس مثالاً للغريب المرسل على ما توهمه الشارحون يعنى ثبت اعتباره بترتيب الحكم على وفقه فى الجملة لكن لم يعلم بنص أو إجماع اعتبار عين الوصف أو جنسه فى عين الحكم أو جنسه.

قوله: (فلو لم يدل النص) يعنى على تقدير ثبوت النص كان هذا من قبيل المؤثر وأما على تقدير عدمه فقد ثبت اعتبار الإسكار فى التحريم بمجرد ترتيب الحكم على وفقه فلا يكون مرسلاً لكنه غريب من جهة عدم نص أو إجماع على اعتبار عينه أو جنسه فى عين التحريم أو جنسه.

قوله: (فى كفارة الظهار) خصه بالذكر وكان كفارة الصوم أيضًا كذلك على ما أشار إليه فى الشرح لأن ثبوت الإلغاء فى الظهار أظهر لأن الصوم قبل العجز عن

الإعتاق ليس بمشروع فى حقه أصلاً لكونها مترتبة بالنص القاطع والإجماع بخلاف كفارة الصوم فإنها على التخيير عند مالك وبالجملة فإيجاب الصوم ابتداء على التعيين مناسب لكن لم يثبت اعتباره لا بنص ولا بإجماع ولا ترتيب الحكم على وفقه فهو مرسل ومع ذلك فقد علم أن الشارع لم يعتبره أصلاً ولم يوجب الصوم على التعيين ابتداء فى حق أحد هذا ونحن على أن نورد ملخص كلام الآمدى فى هذا المقام، قال: المناسب إن كان معتبرًا بنص أو إجماع فهو المؤثر وإلا فإن كان معتبرًا بترتيب الحكم على وفقه فتسعة أقسام لأنه إما أن يعتبر خصوص الوصف أو عمومه أو خصوصه وعمومه معًا فى عين الحكم أو فى جنسه أو فى عينه وجنسه جميعًا وإن لم يكن معتبرًا فإن ما يظهر إلغاؤه أولاً فهذه جملة الأقسام إلا أن الواقع منها فى الشرع لا يزيد على خمسة الأول: ما اعتبر خصوص الوصف فى خصوص الحكم وعمومه فى عمومه فى محل آخر ويسمى هذا بالملائم ثم مثاله قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد بجامع القتل العمد العدوان وقد ظهر تأثير عينه فى عين الحكم وهو وجوب القتل فى المحدد وتأثير جنسه وهو الجناية على المحل المعصوم بالقود فى جنس القتل، من حيث القصاص فى الأيدى الثانى: ما اعتبر الخصوص فى الخصوص فقط لكن لا بنص ولا بإجماع ويسمى بالمناسب الغريب كاعتبار الإسكار فى تحريم الخمر على تقدير عدم النص ولم يظهر اعتبار عينه فى جنس الحكم ولا جنسه فى عينه ولا جنسه فى جنسه، الثالث: ما اعتبر جنسه فى جنسه فقط ولا نص ولا إجماع وهذا أيضًا من جنس المناسب الغريب إلا أنه دون ما سبق وذلك كاعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر فى جنس التخفيف المتناول لإسقاط الصلاة وإسقاط الركعتين فقط، الرابع: ما لم يثبت اعتباره ولا إلغاؤه ويسمى المناسب المرسل كما فى تترس الكفار بالمسلمين، الخامس: المناسب الذى لم يثبت اعتباره وثبت إلغاؤه كما فى إيجاب صوم شهرين متتابعين على الملك فى كفارة الصوم.

الجيزاوى

المصنف: **(فالأول كالتعليل بالصغر فى حمل النكاح على المال)** رده فى التحرير بما حاصله أن الأول هو الوصف الثابت عينه فى عين الحكم فى الأصل بمجرد ترتيب الحكم على وفقه مع ثبوت اعتبار عينه فى جنس الحكم وهذا المثال لم

يعتبر فيه أولاً عين الوصف فى عين الحكم بل ابتدأ جعل عين الوصف مؤثرًا فى جنس الحكم وقد أسقط منه الأصل فلا يتم كونه مثالاً له وصواب المثال على رأى الحنفية: الثيب الصغيرة تقاس على البكر الصغيرة فى ثبوت ولاية النكاح بالصغر وعين الصغر قد اعتبر فى جنس الولاية فإن عين الصغر. . . إلخ. وقوله: والثانى كالتعليل بعذر الحرج اعترضه أيضًا صاحب التحرير بأن دلالة ثبوت الجنس فى العين على صحة اعتبار العين الموجودة إنما يكون بعد ثبوت العين فى العين بثبوت الحكم معه فى أصل وليس المطر فى الأصل الذى هو السفر وإنما هو فى الفرع فقط فلا يفيد علية المطر لجواز الجمع وقوله: والثالث كالتعليل بجناية القتل العمد العدوان فى حمل المثقل. . . إلخ. رده أيضًا فى التحرير بأن هذا من باب المؤثر لا الملائم لأن الوصف الذى هو القتل العمد العدوان فى حكم الأصل الذى هو القصاص به ثابت بالنص والإجماع ورد توجيه التفتازانى لذلك بأنه لا نص ولا إجماع على أن العلة القتل وحده أو مع قيد كونه بالمحدد بأنه لو صح هذا الكلام لزم انتفاء المؤثر لتأتيه فى كل وصف منصوص بالنسبة إلى قيد يفرض فإن قيل: إنما قلنا ذلك إذا قال بالقيد مجتهد وليس ذلك متأتيًا فى كل أمثلة المؤثر قلنا: إن سلم فمنتف فى المثال فإن أبا حنيفة لم يعتبر فى كون القتل علة للقصاص سوى كونه عمدًا عدوانًا غير أنه يقول: انتفت العلة فى القتل بالمثقل لانتفاء دليل العمدية وهو القتل بما لا يلبث أن يفرق الأجزاء لأن العمدية أمر باطن واستعمال الآلة المفرقة للأجزاء دليل ظاهر على ذلك القصد فأقيم مقام الوقوف على حقيقة القصد بخلاف غيرها. اهـ.

قوله: (ولو فى الحج) أتى بذلك ليصح دعوى ثبوت علة السفر لرخصة الجمع بالإجماع.

قوله: (المعصوم بالقود) أى الذى له العصمة بالقود من القاتل له وقوله: فى جنس القتل من حيث القصاص فى الأيدى أى أن التأثير فى القتل الذى هو الحكم من حيث إن القصاص فى الأيدى قصاص والقتل قصاص فالقصاص جنس يجمعهما.

قال: (وتثبت علية الشبه بجميع المسالك وفى إثباته بتخريج المناط نظر ومن ثم قيل هو الذى لا تثبت مناسبته إلا بدليل منفصل ومنهم من قال ما يوهم المناسبة ويتميز عن الطردى بأن وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتى لأن مناسبته عقلية وإن لم يرد شرع كالإسكار فى التحريم، مثاله طهارة تراد للصلاة فيتعين الماء كطهارة الحدث فالمناسبة غير ظاهرة واعتبارها فى مس المصحف والصلاة يوهم، قول الراد له إما أن يكون مناسبًا أو لا والأول مجمع عليه فليس به والثانى طرد فيلغى، أجيب مناسب والمجمع عليه المناسب لذاته أو لا واحد منهما).

أقول: قد عد من مسالك العلية الشبه وحقيقة الشبه أن الوصف إما أن يعلم مناسبته بالنظر إليه أو لا والأول المناسب، والثانى إما أن يكون مما اعتبره الشارع فى بعض الأحكام والتفت إليه أو لا والأول الشبه والثانى الطرد، وعلية الشبه تثبت بجميع المسالك من الإجماع والنص والسبر وهل تثبت بمجرد المناسبة وهو تخريج المناط فيه نظر إذ يخرجه إلى المناسبة، ومن أجل أنه لا تثبت بمجرد المناسبة قيل فى تعريف الشبه تارة هو الذى لا تثبت مناسبته إلا بدليل منفصل وقيل تارة هو ما يوهم المناسبة وليس بمناسب وهو يشبه الطردى من حيث إنه غير مناسب ويشبه المناسب من حيث التفات الشرع إليه ويتميز عن الطردى بأن الطردى وجوده كالعدم كما يقال الخل لا يبنى عليه القنطرة أو لا يصاد منه السمك فلا يزيل الخبث كالمرق فإن ذلك مما ألغاه الشارع قطعًا بخلاف الذكورة والأنوثة، فإنه اعتبر فى بعض الأحكام ويتميز عن المناسب الذاتى بأن المناسب مناسبة عقلية وإن لم يرد الشرع كالإسكار للتحريم فإن كونه مزيلاً للعقل الضرورى للإنسان وكونه مناسبًا لمنع منه مما لا يحتاج فى العلم به إلى ورود الشرع، مثال الشبه: أن يقال فى إزالة الخبث هى طهارة تراد للصلاة فيتعين الماء كطهارة الحدث فإن المناسبة بين كونها طهارة تراد للصلاة وبين تعين الماء غير ظاهرة، لكن إذا اجتمعت أوصاف منها ما اعتبره الشارع ومنها ما لم يعتبره كان إلغاء ما لم يعتبره وخلوه عن المصلحة بخلاف ما اعتبره أقرب فيتوهم أنه مناسب وأن ثم مصلحة وقد اعتبرها حيث اعتبرها لذلك فاعتبار الشارع للطهارة بالماء وهو الوضوء فى مس المصحف وفى الصلاة وفى الطواف يوهم مناسبته فيصدق عليه حد الشبه هذا، وقد احتج الراد للشبه بأنه إما أن يكون مناسبًا أو لا يكون والأول مجمع على قوله، والثانى هو الوصف

الطردى، وهو مجمع على رده فشىء منهما لا يكون شبهًا لأن الشبه مختلف فيه إجماعًا.

الجواب: نختار أنه مناسب، قولك: فيكون مجمعًا على قبوله قلنا متى إذا كان مناسبًا لذاته أو أعم، والأول مسلم والثانى ممنوع فإن الإجماع ما انعقد إلا فى المناسب بالذات فإنه الذى يعنى بالمناسب عند إطلاقه سلمنا أنه ليس بمناسب قولك فيكون طردًا، قلنا لا نسلم بل لا يكون مناسبًا ولا طردًا بل واسطة بينهما يتميز عن كلٍّ بما ذكرنا، واعلم أن الشبه يقال لمعنًى آخر وهو الوصف المجامع لآخر إذا تردد به الفرع بين أصلين، فالأشبه منهما هو الشبه كالنفسية والمالية فى العبد المقتول، فإنه تردد بهما بين الحر والفرس وهو بالحر أشبه إذ مشاركته له فى الأوصاف والأحكام أكثر، وحاصله تعارض مناسبين رجح أحدهما وليس من الشبه المقصود فى شىء أوردناه لتأمن من الغلط الناشئ من الاشتراك.

التفتازانى

قوله: (قد عد من مسالك العلية الشبه) صرح به الآمدى وغيره وتعرض المصنِّف أيضًا له فى هذا المقام مبنى على ذلك إلا أنه لم يقل الخامس الشبه إشارة إلى أن المسالك المعتبرة التى لا كلام فيها هى الأربعة السابقة وحقيقة الشبه ما يحصل من التقسيم الذى أورده الشارح وتحقيق كونه من المسالك أن الوصف كما أنه قد يكون مناسبًا فيظن بذلك كونه علة كذلك قد يكون شبهيًا فيفيد ظنًا ما بالعلية وقد تنازع فى إفادته الظن فيحتاج إلى إثباته بشىء من مسالك العلية إلا أنه لا يثبت بمجرد المناسبة وإلا لخرج عن كونه شبهيًا إلى كونه مناسبًا مع ما بينهما من التقابل وإنما لم يجزم بامتناع ذلك لاحتمال أن يكون الوصف شبهيًا فى بادئ الرأى ثم تثبت عليته لتخريج المناط بأن يتأمل فتبين له مناسبة.

قوله: (ومن أجل) يريد أن تعريف الشبه بما لا يثبت مناسبته إلا بدليل ربما يوهم المناسبة مبنى على أنه لا يثبت بمجرد المناسبة بل لا بد فى مناسبته للحكم من دليل زائد عليه إذ لو ثبت بالنظر إلى ذاته لما كان شبهيًا بل مناسبًا وفى هذا نفى لما ذكره العلامة أن أقرب ما قيل فى تعريف الشبه هو أنه الذى لا تثبت مناسبته إلا بدليل منفصل وإذا كان كذلك فلا يمكن إثباته بتخريج المناط فعلم أن النظر مبنى على التفسير لا التفسير على النظر على ما هو ظاهر العبارة ثم قال ومنهم من فسره بما

يوهم المناسبة يعنى من غير تحقيق وحذف لأن لفظ يوهم مشعر به فجعل التفسير الثانى ابتداء كلام لا تفريعًا على النظر على ما ذكره المحقق وفى بعض الشروح أن إثباته تخريج المناط مبنى على تفسيره فمن فسره بما يوهم المناسبة منعه لأن تخريج المناط يوجب المناسبة ومن فسره بالمناسب الذى ليست مناسبته لذاته جوزه لجواز أن يكون الوصف الشبهى مناسبًا يتبع المناسب بالذات وهذا أيضًا فاسد لأن تخريج المناط يقتضى كون الوصف مناسبًا بالنظر إلى ذاته.

قوله: (مثال) يعنى إذا حاولنا إلحاق إزالة الخبث بإزالة الحدث بجامع كونها طهارة تراد للصلاة كان الجامع وصفًا شبهيًا إذ لا تظهر مناسبته للحكم المذكور لكنه يوهم المناسبة من جهة أنه قد اجتمع فيها أعنى فى إزالة الخبث كونها طهارة للصلاة وكونها عن الخبث والشارع قد اعتبر الأول حيث رتب عليه حكم تعيين الماء فى الصلاة والطواف ومس المصحف ولم يعتبر الثانى فى شىء من الصور فظهر لنا أن إلغاء ما لم يعتبره أصلاً والحكم بخلوه عن المصلحة دون إلغاء ما اعتبره والحكم بخلوه أقرب يعنى أن الحكم بإلغاء غير المعتبر أقرب وأنسب من الحكم بإلغاء المعتبر فتوهمنا من ذلك أن الوصف الذى اعتبره كالطهارة للصلاة مناسب للحكم الذى هو تعيين الماء وأن فيه مصلحة وأن الشارع حيث اعتبر تلك الصفة إنما اعتبرها للاشتمال على تلك المصلحة وهذا معنى شبهية الوصف وضمير اعتبرها للوصف الذى اعتبره الشارع بتأويل الصفة لا للطهارة ولا للأوصاف المجتمعة ولا للمصلحة على ما يتوهم وضمير هو ومناسبته وعليته للطهارة بالماء لكونها عبارة عن الوضوء وقد يقال المراد أنه فى الطهارة بالماء فى الصلاة والطواف ومس المصحف قد اجتمع وصف كونها طهارة وكونها من الخارج من السبيلين والثانى مما لم يعتبره الشارع فإلغاؤه أقرب فيتوهم أن فى نفس الطهارة مناسبة ومصلحة والشارع إنما اعتبرها فى صورة الاجتماع لتلك المناسبة والمصلحة.

قوله: (واعلم) قد اختلف عباراتهم فى تفسير الشبه حتى قال إمام الحرمين لا يتحرر فى الشبه عبارة مستمرة فى صناعة الحدود فمنهم من فسره بما تردد فيه الفرع بين أصلين يشاركهما فى الجامع إلا أنه يشارك أحدهما فى أوصاف أكثر فسمى إلحاقه به شبهًا كإلحاق العبد المقتول بالحر ومنهم من فسره بما يعرف به المناط قطعًا إلا أنه يفتقر فى آحاد الصور إلى تحقيقه كما فى طلب المثل فى جزاء الصيد بعد

العلم بوجوب المثل ومنهم من فسره بما اجتمع فيه مناطان لحكمين لا على سبيل الكمال لكن أحدهما أغلب فالحكم به حكم بالأشبه كالحكم فى اللعان بأنه يمين لا شهادة وإن وجدا فيه، وقال القاضى هو الجمع بين الأصل والفرع بما لا يناسب الحكم لكن يستلزم المناسب وهو قياس الدلالة فنبه الشارح المحقق على بعض هذه المعانى وعلى اشتراك اللفظ وعلى أن ما بعد من مسالك العلة غير ذلك.

الجيزاوى

الشارح: (قد عد من مسالك العلية الشبه) عبارة مسلم الثبوت وشرحه **(الشبه وهو ما ليس بمناسب لذاته)** بل يوهم المناسبة وذلك التوهم بالتفات الشارع إليه فى بعض الأحكام فيتوهم منه المناسبة كقولك إزالة الخبث طهارة تراد للصلاة فيتعين فيها الماء ولا يجوز مائع آخر كإزالة الحدث يتعين فيها الماء فكونها طهارة مرادة للصلاة ليس مناسبًا لوجوب الماء بل إنما يناسبه إزالة ما هو نجس وليس بعلة ولا مسلك لعلة عندنا وعليه الباقلانى والصيرفى وأبو الحسين إسحاق الشيرازى وأما سائر الشافعية فبعضهم أنه علة وليس بمسلك وعليه ابن الحاجب.

الشارح: (إذ مشاركته له فى الأوصاف والأحكام أكثر) أما الأوصاف فمثل كونه إنسانًا وعاقلاً وذكرًا والأحكام كوجوب الصلاة والصيام.

قوله: (جوزه لجواز أن يكون الوصف الشبهى مناسبًا يتبع المناسبات بالذات) أى جوز إثبات الشبه بتخريج المناط لجواز أن يكون الوصف الشبهى مناسبًا يتبع المناسب بالذات فإذا ثبت الوصف بتخريج المناط ثبت الشبه حيث كان مناسبًا بالتبع وقوله وهذا أيضًا فاسد لأن تخريج المناط... إلخ. أى فكيف يكون شبهيًا ومناسبًا بالذات.

قوله: (قد اجتمع فيها... إلخ) يعنى أن كونها طهارة مرادة للصلاة قد اعتبرها الشارع فى تعين الماء للصلاة ومس المصحف والطواف وتحقق فى تلك الصور الطهارة ولم يتحقق كونها عن خبث وتعين الماء فى تلك الصور فكونها عن خبث ملغًى غير معتبر بخلاف كونها طهارة فيتوهم أن كونها طهارة مناسب لتعين الماء.

قوله: (والثانى مما لم يعتبره الشارع) أى لتحقق تعين الماء فى صور تحقق فيها الكون طهارة للصلاة ونحوها دون الخروج من السبيلين كأن الكون عن غيرهما مما يقتضى الطهارة كالنوم فيتوهم أن الكون طهارة وصف مناسب والحاصل أن إلغاء

البعض واعتبار البعض فى الصور يتوهم منه أن الذى لم يلغ وصف مناسب.

قوله: (كما فى طلب المثل... إلخ) أى لقوله تعالى: ﴿**فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ**﴾ [المائدة:٩٥]، فعلم أن المطلوب هو المثل وليس فى النعم ما يماثل الصيد من كل وجه فعلم أن المراد به الأشبه الأمثل فوجب طلبه كما أوجب الشرع مهر المثل وكفاية المثل فذلك مما عرف فيه مناط الحكم قطعًا وافتقر إلى تخريج المناط فى الجزئيات وقوله لحكمين لا على سبيل الكمال... إلخ. أى لم يوجد فى كل مناط على الكمال لكن تركيب الواقعة من مناطين وليس يتمحض أحدهما فيحكم فيه بالأغلب مثاله اللعان مركب من الشهادة واليمين وليس بيمين محضر لأن يمين المدعى لا تقبل والملاعن مدع وليس بشهادة محضة لأن الشاهد يشهد لغيره وهو إنما يشهد لنفسه وفى اللعان لفظ اليمين ولفظ الشهادة فإذا كان العبد من أهل اليمين لا من أهل الشهادة وتردد فى أنه هل هو من أهل اللعان وبان لنا علية إحدى الشائبتين ألحق به وقوله لا يناسب الحكم أى كالرائحة المشتدة فى قياس النبيذ على الخمر.

قال: (الطرد والعكس ثالثها لا يفيد بمجرده قطعًا ولا ظنًا، لنا أن الوصف المتصف بذلك إذا خلا عن السبر أو عن أن الأصل عدم غيره أو غير ذلك جاز أن يكون ملازمًا للعلة كرائحة المسكر فلا قطع ولا ظن واستدل الغزالى بأن اطراد سلامته من النقض وسلامته من مفسد واحد لا توجب انتفاء كل مفسد ولو سلم فلا صحة إلا بمصحح والعكس ليس شرطًا فيها فلا يؤثر وأجيب قد يكون للاجتماع تأثير كأجزاء العلة واستدل بأن الدوران فى المتضايفين ولا علة وأجيب انتفت بدليل خاص مانع، قالوا: إذا حصل الدوران ولا مانع من العلة حصل العلم أو الظن عادة كما لو ادعى إنسان باسم فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك علم أنه سبب الغضب حتى إن الأطفال يعلمون ذلك،قلنا لولا ظهور انتفاء غير ذلك ببحث أو بأنه الأصل لم يظن وهو طريق مستقل ويقوى بذلك).

أقول: الطرد والعكس هو أن يكون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده ويعدم بعدمه وهو المسمى بالدوران وقد اختلف فى إفادته العلية أى دلالته عليها على مذاهب: أولها وعليه الأكثر يفيد بمجرده ظنًا، ثانيها: يفيد قطعًا، ثالثها وهو المختار: لا يفيد قطعًا ولا ظنًا، لنا الوصف المتصف بالطرد والعكس إنما يكون مجردًا إذا خلا عن السبر وهو أخذ غيره معه وإبطاله وعن أن الأصل عدم غيره من غير الالتفات إلى غير منفى معه أو غير ذلك من مناسبة أو شبه ولا شك أنه إذا خلا عن هذه الأشياء فكما يجوز كونه علة يجوز كونه ملازمًا للعلة كالرائحة المخصوصة الملازمة للسكر فإنها تنعدم فى العصير قبل الإسكار وتوجد معه وتزول بزواله ومع ذلك فليست بعلة قطعًا ومع قيام هذا الاحتمال فلا يحصل القطع بالعلية ولا ظنها ويكون الحكم بعليته تحكمًا محضًا اللهم إلا بالالتفات إلى نفى وصف غيره بالأصل أو بالسبر فيخرج عن المبحث وقد يقال إن أردت بالجواز تساوى الطرفين منع وإن أردت به عدم الامتناع لم يناف الظن وقد استدل الغزالى رحمه الله على أنه لا يفيد العلية بأن المقتضى لعلية الوصف حينئذ إما الاطراد وحده أو هو بقيد الانعكاس وكلاهما باطل، أما الأول فلأن الاطراد حاصله أنه لا يوجد فى صورة بدون الحكم ووجوده بدون الحكم هو النقض فيكون الاطراد هو السلامة عن النقض والنقض أحد مفسدات العلة والسلامة عن مفسد واحد لا توجب انتفاء كل مفسد ولا ينتفى الفساد إلا به سلمنا لكن انتفاء كل مفسد لا

يكفى فى الصحة فلا بد من مقتض للصحة من علة وذلك لأن عدم المانع وحده لا يصلح علة مقتضية فلا يكون كافيًا فى تصحيح العلية وجعله صالحًا للتعليل به وهو المطلوب، وأما الثانى فلأن الانعكاس لو كان شرطًا فى صحة العلية لكان شرطًا فى العلية وقد علمت فيما مر أنه ليس بشرط.

الجواب: لا نسلم أن المقتضى إما الاطراد وحده أو هو بقيد الانعكاس ولم لا يجوز أن يكون للهيئة الاجتماعية منهما أثر كما فى أجزاء العلة المركبة فإن كل واحد لا يصلح علة ويحصل من اجتماعها مجموع هو العلة، وقد استدل عليه بأن الدوران ثابت فى المتضايفين ولا علية ولو اقتضى العلية لثبتت مع ثبوته.

الجواب: منع الملازمة لأن دلالته ظنية فيجوز التخلف بدليل خاص لمانع يمنع عنه وذلك لا يقدح فى الدلالة الظنية غايته أن قاطعًا عارض ظنيًا فبطل أثره فيعمل به فى غير ذلك الموضع.

قالوا: إذا وجد الدوران ولا مانع من العلية من معية كما فى المتضايفين، أو تأخر كما فى المعلول أو غيرهما كما فى الشرط المساوى حصل العلم بالعلية أو الظن بها وذلك مما تقضى به العادة ويحققه أنه إذا دعى الإنسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد أخرى علم بالضرورة أنه سبب الغضب حتى إن من لا يتأتى منه النظر كالأطفال يعلمون ذلك ويتبعونه فى الدروب يقصدون إغضابه فيدعونه به ولولا أنه ضرورى لما علموه.

الجواب: محل النزاع ليس هو حصول العلم به بل حصول العلم بمجرده وذلك فيما ذكرتم من المثال ممنوع إذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك إما بأنه بحث عنه فلم يوجد وإما بأن الأصل عدمه لما ظن، وتحقيقه أن كل واحد مما ذكرنا طريق مستقل لكنه يفيد ظنًا ضعيفًا فإذا انضم إليه الدوران قوى الظن، وأما العلم فكلا والظن بمجرده ممنوع لا قويًا ولا ضعيفًا ولا يلزم من إفادة الشىء تقوية الظن الحاصل بغيره إفادته للظن بمجرده، وقد يقال بأن هذا إنكار للضرورى وقدح فى جميع التجريبيات فإن الأطفال يقطعون به من غير استدلال بما ذكرتم.

التفتازانى

قوله: (وهو المسمى بالدوران) قد اعتبروا فى الدوران صلوح العلية ومعناه ظهور مناسبة ما وقد جعل مجرد الطرد ههنا خاليًا عن المناسبة فصار هذا منشأ

الاختلاف فى إفادته العلية إذ لا خفاء فى أن الوصف إذا كان صالحًا للعلية وقد يترتب الحكم عليه وجودًا وعدمًا حصل ظن العلية بخلاف ما إذا لم يظهر له مناسبة كالرائحة للتحريم.

قوله: (إذا خلا) يعنى أن كون الوصف متصفًا بمجرد الطرد والعكس إنما يكون عند خلوه عن السبر وعن كون الأصل عدم الغير وعن غير ذلك من مسالك العلة مثل المناسب والشبه والنص والإجماع فقوله وهو أخذ غيره معه إعادة لتفسير السبر لترتب عليه تحقيق المغايرة بينه وبين كون الأصل عدم الغير يعنى أن فى السبر يوجد مع الوصف غيره ثم ينفى ويبطل ذلك الغير وفى كون الأصل عدم الغير لا يلتفت مع الوصف إلى غير أى إلى وصف آخر ينفى ويبطل عليته بل يكتفى بأنه قد وجد هذا الوصف وعدم غيره بحكم الأصل.

قوله: (أو غير ذلك) عطف على السبر أو على أن الأصل عدم غيره والأظهر عطفهما جميعًا إما بالواو لأن الشرط هو الخلو عن الجميع وإما بأو كما فى المتن لأن الخلو فى معنى النفى فيفيد العموم ومن الغريب ما يقال إن قوله من غير الالتفات بيان لما تقدَّم قصدًا إلى التعميم يعنى أن كونه مجردًا غير مختص بالمذكورين بل معناه أنه إذا خلا عن الالتفات إلى غير ذلك الوصف سواء كان ذلك الغير منفيًا كما فى الاستعانة بالسبر أو غير منفى كما فى الاستعانة بالمناسبة.

قوله: (اللهم إلا بالالتفات) فإن قيل قد سبق أن الالتفات إلى الغير إنما هو فى السبر دون الأصل أعنى كون الأصل عدم الغير قلنا المنفى فى الأصل هو الأصل هو الالتفات مع الوصف إلى غير هو منفى أعنى إلى وصف آخر ينفى ويبطل لا الالتفات إلى نفى الغير على الإطلاق وتحقيقه أن الأصل والسبر يشتركان فى نفى الغير إلا أنه فى السبر يلتفت إلى الغير بخصوصه فينفى ولا كذلك الأصل.

قوله: (فيخرج عن المبحث) مشكل بالشبه حيث أثبت بمسالك العلة ولم يخرج عن المبحث وعن إفادته العلية.

قوله: (سلمنا) يعنى قررنا وإلا فالمنع والتسليم وظيفة المعترض دون المستدل والذى تقتضيه عبارة الغزالى أن تكون عبارة المتن ولو سلم بالتخفيف من السلامة لأنه قال وإن سلم عن كل مفسد أيضًا لم يدل على الصحة إذ لا يكفى للصحة انتفاء المفسد بل لا بد من قيام دليل على الصحة فإن قيل دليل صحته انتفاء المفسد

قلنا لا بل دليل الفساد انتفاء المصحح.

قوله: (وأما الثانى) عبارة الغزالى أن الوجود عند الوجود طرد محض وقد بين أنه لا يدل على العلية فزيادة العكس مع الوصف لا تؤثر لأن العكس ليس بشرط فى العلل الشرعية فلا أثر لوجوده وعدمه وهكذا قرره الآمدى وسائر الشارحين وأجابوا بأنه لا يلزم من عدم إفادة كلٍّ من الطرد والعكس العلية عدم إفادتهما إذ قد يكون للهيئة الاجتماعية من الأثر ما لا يكون لكل جزء كما فى أجزاء العلة وهذا كلام لا غبار عليه إلا أنه لم يكن لتفريع قوله فلا أثر لوجوده وعدمه على عدم كونه شرطًا وجه ظاهر وإن كان مشعرًا بأنه لو توقف عليه صحة العلية لكان شرطًا فى العلية ضرورة أنه لا علية بدون الصحة حاول المحقق بيانه بهذا الوجه لكن على هذا لا يستقيم الجواب لأن الانعكاس سواء جعل قيد الدليل صحة العلية أو جزءًا له لم تتحقق العلية بدونه فكان شرطًا وما يتوهم من أن الانعكاس حينئذٍ جزء للعلة لا شرط ليس بشيء إذ العلة هى الوصف المتصف بالاطراد والانعكاس على أن كون الانعكاس جزء العلة أبعد من كونه شرطًا بل الجواب حينئذٍ أنه لا يلزم من كون بعض العلل مطردة منعكسة اشتراط الانعكاس فى العلة على الإطلاق وهو ظاهر غايته أن العلة مسلكها الطرد والعكس يكون مشروطه بذلك ولا فساد فيه.

قوله: (وقد استدل) تقريره أنه لو أفاد العلية لما تخلف الحكم عنه واللازم منتف كما فى المتضايفين والجواب أن التخلف لمانع لا يقدح فإن قيل فلا يفيد بمجرده بل مع عدم المانع قلنا هذا جار فى كل دليل فإن أريد التجرد عن كل شيء حتى عن وجود الشرط وعدم المانع فلا نزاع.

قوله: (فيعمل به) أى بالظن فى غير صورة معارضة القاطع إياه.

قوله: (ولا مانع) فلا تظن علية أحد المتضايفين للآخر لمانع المعية ولا علية المعلول لعلته لمانع التأخر ولا علية الشرط المساوى لشروطه لمانع القطع بعدم تأثيره وقيد بالمساوى ليتحقق الطرد، أعنى الدوران وجودًا إذ مع الأعم لا يلزم وجود المشروط.

الجيزاوى

الشارح: (وقد يقال بأن هذا إنكار للضرورى) رده صاحب مسلم الثبوت وقال

شارحه وهذا شيء عجاب فإن شهادة التجربة على حصول العلم به بمجرده مطلقًا ممنوعة وكيف تشهد به مع أن الدوران فى التضايف أتم وأشد ولا علية وإن شهدت بحصول العلم عند عدم المانع فشهادتها مسلمة لكنك قد علمت أن من الموانع فقدان التأثير فالعلم إنما يحصل إذا فقد هذا الفقدان فوجد المناسبة. اهـ.

قوله: (ومن الغريب ما يقال... إلخ) وعليه فقوله أو غير ذلك عطف على قوله منفى معه لا على السبر.

قوله: (لما لم يكن لتفريع قوله فلا أثر لوجوده وعدمه وجه ظاهر... إلخ) أى لأن عدم كونه شرطًا للعلية لا ينافى أن وجوده يكون مؤثرًا فى صحة العلية وقوله حاول المحقق... إلخ. أى حيث قال لو كان شرطًا فى صحة العلية لكان شرطاً فى العلية فحينئذٍ يترتب على كونه ليس شرطًا فى العلل الشرعية أنه لا يؤثر وجوده فى الصحةً إذ لو أثر فيها لكان شرطًا فى العلل وقوله سواء جعل قيداً أى كما فرضه الغزالى أو جزءًا أى كما هو رأى المجيب وقوله فكان شرطًا أى وذلك ينافى أنه ليس بشرط وقوله حينئذٍ أى حين الجواب بأن الهيئة الاجتماعية منهما لها أثر وقوله على أن كون الانعكاس جزء العلة أبعد أى فى المنافاة لكونه ليس بشرط.

قوله: (فلا نزاع) أى فى أنه لا يفيد قطعًا ولا ظنًا.

قال: (والقياس جلى وخفى، فالجلى ما قطع بنفى الفارق فيه كالأمة والعبد فى العتق وينقسم إلى قياس علة وقياس دلالة، وقياس فى معنى الأصل، فالأول ما صرح فيه بالعلة، والثانى ما يجمع فيه بما يلازمها كما لو جمع بأحد موجبى العلة فى الأصل لملازمة الآخر له كقياس قطع الجماعة بالواحد على قتلها بالواحد بواسطة الاشتراك فى وجوب الدية عليهم، والثالث الجمع بنفى الفارق).

أقول: القياس تلحقه القسمة باعتبارين: باعتبار القوة وباعتبار العلة.

الأول: باعتبار القوة وهو إما جلى أو خفى، فالجلى ما علم فيه نفى الفارق بين الأصل والفرع قطعًا، مثله: قياس الأمة على العبد فى أحكام العتق كالتقويم على معتق الشقص فإنا نعلم قطعًا أن الذكورة والأنوثة فيها مما لم يعتبره الشارع وأن لا فارق إلا ذلك، والخفى بخلافه وهو ما يكون نفى الفارق فيه مظنونًا كقياس النبيذ على الخمر فى الحرمة إذ لا يمتنع أن تكون خصوصية الخمر معتبرة ولذلك اختلف فيه.

الثانى: باعتبار العلة وهو قياس علة، وقياس دلالة، وقياس فى معنى الأصل، فالأول وهو قياس العلة ما صرح فيه بالعلة كما يقال فى النبيذ: مسكر فيحرم كالخمر، الثانى وهو قياس الدلالة أن لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل فى قياس النبيذ على الخمر برائحته المشتدة، وحاصله إثبات حكم فى الفرع هو وحكم آخر وهو الرائحة توجبها علة واحدة فى الأصل فيقال: يثبت هذا الحكم فى الفرع لثبوت الآخر فيه، وهو ملازم له، فيكون قد جمع بأحد موجبى العلة فى الأصل لوجوده فى الفرع بين الأصل والفرع فى الموجب الآخر لملازمة الآخر له ويرجع إلى الاستدلال بأحد الموجبين على العلة وبالعلة على الموجب الآخر لكن يكتفى بذكر موجب العلة عن التصريح بها، مثاله أن يقال يقطع الجماعة بالواحد إذا اشتركوا فى قطع يده كما يقتل الجماعة بالواحد إذا اشتركوا فى قتله، والجامع وجوب الدية عليهما فى الصورتين وذلك أن الدية والقصاص موجبان للجناية لحكمة الزجر فى الأصل وقد وجد فى القطع أحدهما وهو الدية فيوجب الآخر وهو القصاص عليهم لأنهما متلازمان نظرًا إلى اتحاد علتهما وحكمتهما.

الثالث: وهو القياس فى معنى الأصل أن يجمع بنفى الفارق ويسمى تنقيح

المناط، مثاله قصة الأعرابى بنفى كونه أعرابيًا فيلحق به الزنجى والهندى، وبنفى كون المحل أهلاً فيوجب الكفارة فى الزنى وبنفى كونه رمضان تلك السنة فيلحق به الرمضانات الأخر، وكذلك إذا نفى الحنفى كون الإفساد بالوقاع فيلحق به المفسد بالأكل عمدًا.

التفتازانى

قوله: (حاصله إثبات حكم) هو التحريم فى النبيذ هو أى ذلك الحكم وحكم آخر هو الرائحة بعضهما علة واحدة هى الإسكار فى الخمر فيقال ثبت التحريم فى النبيذ لثبوت الرائحة فيه وهو أى الحكم الآخر الذى هو الرائحة ملازم للأول الذى هو التحريم فيكون القائس قد جمع أو فيكون الشأن قد جمع على لفظ المبنى للمفعول بالرائحة التى يوجبها الإسكار فى الخمر لوجود فى النبيذ بين الخمر والنبيذ فى التحريم الذى هو حكم آخر يوجبه الإسكار لملازمة التحريم للرائحة أو بالعكس ومرجع هذا القياس إلى الاستدلال بالرائحة التى يوجبها الإسكار على الإسكار وبالإسكار على التحريم الذى هو أيضًا مما يوجب الإسكار لكن قد اكتفى بذكر الرائحة عن التصريح بالإسكار.

قوله: (لأنهما) أى الدية والقصاص متلازمان نظرًا إلى اتحاد علتهما بحسب الجنس بمعنى أن الجناية توجب الدية فى الخطأ والقصاص فى العمد وليس تتحقق الدية فى الخطأ ولا يتحقق القصاص فى العمد وبالعكس.

قوله: (أن يجمع) أى بين الأصل والفرع بمجرد عدم الفارق من غير تعرض لوصف هو العلة وإذا تعرض للعلة وكان عدم الفارق قطعيًا كان قياسًا جليًا كما إذا كان ظنيًا كان خفيًا.

الجيزاوى

المصنف: (فالجلى ما قطع فيه بنفى الفارق... إلخ) يطلق الجلى والخفى على غير ذلك فالجلى قياس الأولى والخفى الأدون كما أن الواضح هو المساوى.

قوله: (من غير تعرض لوصف هو العلة... إلخ) أراد أن يفرق بين القياس الذى فى معنى الأصل والقياس الجلى مع أن كلاً منهما جمع فيه بنفى الفارق وحاصل الفرق أن القياس الجلى صرح فيه بالعلة مع ذلك بخلاف القياس الذى فى معنى الأصل فلم يتعرض فيه لوصف هو العلة.

قال: (مسألة يجوز التعبد بالقياس خلافًا للشيعة والنظام وبعض المعتزلة، وقال القفال وأبو الحسين: يجب عقلاً. لنا القطع بالجواز وأنه لو لم يجز لما وقع وسيأتى، قالوا: العقل يمنع مما لا يؤمن فيه الخطأ، ورد بأن منعه هنا ليس إحالة ولو سلم فإذا ظن الصواب لا يمنع، قالوا: قد علم الأمر بمخالفة الظن كالشاهد الواحد والعبيد ورضيعة فى عشر أجنبيات، قلنا بل قد علم خلافه كخبر الواحد وظاهر الكتاب والشهادات وغيرها وإنما منع لمانع خاص).

أقول: التعبد بالقياس هو أن يوجب الشارع العمل بموجبه وهو أن يكون ممتنعًا عقلاً أو جائزًا أو واجبًا، وقد قال بكل واحد منها قائل فعندنا يجوز وعند الشيعة والنظام وبعض المعتزلة يمتنع، وعند القفال وأبى الحسين يجب، لنا القطع بالجواز لأنه لو فرض أن يقول الشارع إذا وجدت مشاركة فرع الأصل فى علة حكمه فأثبت فيه حكمه واعمل به أيها المجتهد لم يلزم منه محال لا لنفسه، ولا لغيره، وأيضًا لو لم يجز لم يقع وقد وقع كما سيأتى.

قالوا: أولاً: القياس طريق لا يؤمن فيه الخطأ وهو بين ولا شك أن العقل مانع من سلوك طريق لا يؤمن فيه الخطأ ولا نعنى بعدم جوازه عقلاً إلا ذلك.

الجواب: لا نسلم أن منع العقل مما لا يؤمن فيه الغلط إحالة له وإيجاب لنفيه بل معناه أنه مرجح للترك عليه والمدعى هو الإحالة فهو نصب دليل لا فى محل النزاع ثم إن مثله لا يمتنع التعبد به شرعًا ولو سلم أن منعه عنه إحالة لذلك فى الجملة فلا نسلم أن منعه ثابت فى جميع الصور فإنه مختص بما لا يغلب فيه جانب الصواب، وأما إذا ظن الصواب، وكان الخطأ مرجوحًا فلا يمنع فإن المظان الأكثرية لا تترك بالاحتمالات الأقلية وإلا لتعطلت الأسباب الدنيوية والأخروية إذ ما من سبب من الأسباب إلا ويجرى فيه ذلك ويجوز تخلف الأثر عنه والتضرر به فإن الثانى لا يزرع بيقين أن يأخذ الربع والتاجر لا يسافر وهو جازم بأن يربح والمتعلم لا يتعب فى تعلمه وهو يقطع بأنه يعلم ويثمر علمه ما يتعلم له إلى غير ذلك، بل العقل يوجب العمل عند ظن الصواب، وإن أمكن الخطأ تحصيلاً لمصالح لا تحصل إلا به على ما لا يخفى فى تتبع موارد الشرع، ومن طلب الجزم فى التكاليف عطل أكثرها.

قالوا: ثانيًا: لا يجوز العقل ورود الشرع بالعمل بالظن لما قد علم منه أنه ورد

بمخالفة الظن وكيف الجمع بين إيجاب الموافقة والمخالفة، ويبين ذلك ثلاثة أمثلة:

الأول: الحكم بالشاهد الواحد وإن أفاد الظن القوى لكونه صديقًا أو للقرائن.

الثانى: شهادة العبيد وإن كثروا وعلم أنهم دينون عدول فى الغاية من التقوى حتى يقوى الظن بشهادتهم.

الثالث: رضيعة فى عشر أجنبيات فإن كل واحدة على التعيين يظن كونها غير الرضيعة لتحققه على تسعة تقادير ولا يتحقق خلافه إلا على تقدير واحد ومع ذلك فأمرنا بمخالفة الظن فحرم التزوج بها.

الجواب: لا نسلم أنه علم وروده بمخالفة الظن بل المعلوم خلافه، وهو وروده بمتابعة الظن كما فى خبر الواحد وفى ظاهر الكتاب وفى الشهادات المختلفة المراتب من شهادة أربعة ورجلين ورجل وامرأتين ورجل وغيرها كظاهر السنة واعتبار القيم وإخبار النساء فى الحيض والطهر فى غشيانهن، وما ذكرتموه إنما منع فيه عن اتباع الظن لمانع خاص وتحقيقه أن مراتب الظنون وحصولها بأسبابها بحسب الوقائع وما يمكن تحصيله من مراتبه فى القضايا وما لا يمكن واعتباره بحسب إمكان الأقوى وعدمه أو غير ذلك مما يختلف اختلافًا عظيمًا وكان خفية غير منضبطة بنفسها فنيطت بمظان ظاهرة منضبطة فكان ما ذكره نقضًا لمجرد الحكمة الذى سميناه كسرًا وقد علمت أنه لا يضر.

التفتازانى

قوله: (التعبد بالقياس هو أن يوجب الشارع العمل بموجبه) هذا مخالف لصريح كلام الآمدى والشارحين ومضمون أدلة الفرق فإنهم يطبقون على أن معناه إيجاب الشارع القياس وإلحاق الفرع بالأصل وذلك على المجتهد خاصة وبالمعنى الذى ذكره الشارح عليه وعلى سائر المكلفين، وكان هذا أقرب إلى مقاصد الفن مثل ما سبق من كون الإجماع حجة يجب العمل بمقتضاه وكذا خبر الواحد ونحو ذلك.

قوله: (ولا يؤمن فيه الخطأ) لأن النزاع فى القياس الظنى.

قوله: (إحالة له) أى لما لا يؤمن فيه من الغلط وكذا ضمير نفيه وعليه وضمير معناه لمنع العقل وضمير أنه للعقل والحاصل أن المدعى إيجاب النفى وما ذكر إنما يدل على ترجيحه فإن قيل إنه يستلزم المدعى لأن ما يترجح تركه عقلاً يمنع التعبد به شرعًا قلنا ممنوع وهو مسألة الحسن والقبح.

قوله: (ولو سلم) لا خفاء فى أن الأنسب تقديم المنع الثانى.

قوله: (فإن الثانى) أى المزارع من ثنأ بالبلد أقام به ومنه ثناء البلد.

قوله: (رضيعة فى عشر أجنبيات) سوق كلامه أن واحدة من العشرة رضيعة لزيد مثلاً والعشر أجنبيات له بمعنى أن ليست منهن محرمًا له بنسب فكون كل واحدة منهن غير الرضيعة مظنون وقد منع الشارع اتباع هذا الظن والعمل به وتقرير الآمدى والشارحين أنه اشتبهت رضيعة بعشر أجنبيات ولم يجز نكاح واحدة منهن وإن غلب على الظن بعلامات أنها أجنبية.

قوله: (من شهادة أربعة) فى الزنا ورجلين خاصة فى العقوبات ورجل وامرأتين أيضًا فى الماليات ورجل فى هلال رمضان.

الجيزاوى

الشارح: (وتحقيقه أن مراتب الظنون... إلخ) أى ففى هذه الأمثلة التى لم يعمل بالظن فيها لمانع هو تخلف المظنة وإن وجدت الحكمة التى هى الظن كالمشقة التى هى الحكمة فى الترخص للمسافر لم تعتبر عند تخلف المظنة التى هى السفر وإن وجدت المشقة لصاحب الصنعة الشاقة فى الحضر.

قوله: (وبالمعنى الذى ذكره الشارح عليه وعلى سائر المكلفين) أى ويكون ساكتًا عن التحصيل والأولى ما قاله صاحب مسلم الثبوت التعبد بتحصيل القياس والعمل به جائز.

قوله: (لا خفاء فى أن الأنسب... إلخ) أى لأن المنع الثانى منع لمقدمة القياس أى المقدمة القائلة وما لا يؤمن فيه الخطأ العقل مانع منه وحاصل المنع أن العقل لا يمنع منه مطلقًا بل إذا لم يظن الصواب والمنع الثانى إبطال للدليل بأنه لا ينتج الإحالة التى هى المدعى بل ينتج المنع الاحتياطى وهو غير الإحالة.

قوله: (من تناء بالبلد أقام به) بالتاء المثناة من فوق وبالهمز آخره وقوله ومنه تناء البلد جمع التانى بوزن سكان ثم تفسير التانى بالمزارع لعله مأخوذ من قول صاحب القاموس إنه الدهقان وقد فسره بعظيم الفلاحين.

قوله: (بمعنى أن ليست واحدة منهن محرمًا بنسب) فالرضيعة من العشر الأجنبيات لأنها أجنبية بهذا المعنى وقوله وتقرير الآمدى... إلخ. وعليه فالرضيعة غير العشر لأنها ليست أجنبية على الإطلاق.

قال: (النظام إذا ثبت ورود الشرع بالفرق بين المتماثلات كإيجاب الغسل وغيره بالمنى دون البول وغسل بول الصبية ونضح بول الصبى وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير والجلد بنسبة الزنا دون نسبة الكفر والقتل بشاهدين دون الزنا وكعدتى الموت والطلاق والجمع بين المختلفات كقتل الصيد عمداً أو خطأ والردة والزنا والقاتل والواطئ فى الصوم والمظاهر فى الكفارة استحال تعبده بالقياس، ورد بأن ذلك لا يمنع الجواز لجواز انتفاء صلاحية ما توهم جامعًا أو وجود المعارض فى الأصل أو فى الفرع ولاشتراك المختلفات فى معنًى جامع أو لاختصاص كلٍّ بعلة لحكم خلافه. قالوا: يفضى إلى الاختلاف فيرد لقوله ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ﴾ [النساء:٨٣]، ورد بالعمل بالظواهر بأن المراد التناقض أو ما يخل بالبلاغة فأما الأحكام فمقطوع بالاختلاف فيها، قالوا: إن كان كل مجتهد مصيبًا فيكون الشىء ونقيضه حقًا وهو محال وإن كان المصيب واحداً فتصويب أحد الظنين مع الاستواء محال ورد بالظواهر وبأن النقيضين شرطهما الاتحاد وبأن تصويب أحد الظنين لا بعينه جائز، قالوا: إن كان القياس كالنفى الأصلى فمستغنًى عنه وإن كان مخالفًا فالظن لا يعارض باليقين، ورد بالظواهر وبجواز مخالفة النفى الأصلى بالظن، قالوا: حكم الله يستلزم خبره عنه ويستحيل بغير التوقيف، قلنا القياس نوع من التوقيف قالوا: يتناقض عند تعارض علتين. ورد بالظواهر وبأنه إن كان واحداً رجح فإن تعذر وقف على قول وتخير عند الشافعى وأحمد وإن تعذر فواضح الموجب النص لا يفى بالأحكام فقضى العقل بالوجوب، ورد بأن العمومات يجوز أن تنفى مثل: كل مسكر حرام).

أقول: قالوا: ثالثًا: وهو مما اختص النظام من الأدلة باختراعه قال قد ثبت من الشارع الفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات، وإذا ثبت ذلك استحال تعبده بالقياس. أما الفرق بين المتماثلات، فمنه: إيجاب الغسل وغيره من منع قراءة القرآن ومسه ومكث المسجد بخروج المنى دون البول مع تماثلهما فى الاستقذار والفضلة. ومنه: إيحاب الغسل من بول الصبية دون الصبى إذ اكتفى فيه بالنضح. ومنه: قطع سارق القليل دون غاصب الكثير، ومنه إيجاب الجلد بنسبة الزنى إلى الشخص دون نسبة القتل والكفر إليه. ومنه: ثبوت القتل بشاهدين دون الزنى، ومنه الفرق بين عدتى الطلاق والوفاة، فالأولى ثلاثة أشهر والثانية أربعة أشهر

وعشر. وأما الجمع بين المختلفات، فمنه: التسوية بين قتل الصيد عمدًا أو خطأ في الفداء في الإحرام. ومنه: التسوية بين الزنا والردة في القتل. ومنه تسوية القاتل خطأ والواطئ في الصوم والمظاهر عن امرأته في إيجاب الكفارة عليهم. وأما أنه إذا ثبت ذلك استحال تعبده بالقياس فلأن معنى القياس وحقيقته ضد ذلك وهو الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات.

الجواب: بمنع الثانية فإن ذلك لا يمنع جواز التعبد بالقياس أما الفرق بين المتماثلات فإن المتماثلات إنما يجب اشتراكها في الحكم إذا كان ما به الاشتراك يصلح علة للحكم يصلح جامعًا ولا يكون له معارض في الأصل هو المقتضى للحكم دون هذا ولا معارض في الفرع أقوى يقتضي خلاف ذلك الحكم وشيء من ذلك غير معلوم، فيما ذكرتم من الصور لجواز عدم صلاحية ما توهمتموه جامعًا لكونه جامعًا أو وجود المعارض له، إما في الأصل أو في الفرع، وأما الجمع بين المختلفات فلجواز اشتراك المختلفات في معنًى جامع هو العلة للحكم في الكل فإن المختلفات لا يمتنع اشتراكها في صفات ثبوتية وأحكام، وأيضًا فيجوز اختصاص كلٍّ بعلة تقتضي حكم المخالف الآخر فإن العلل المختلفة لا يمتنع أن توجب في المحال المختلفة حكمًا واحدًا.

قالوا: رابعًا: القياس يفضي إلى الاختلاف وكل ما يفضي إلى الاختلاف مردود أما الأولى فلاختلاف الأصول، والقرائح والأنظار وكما هو الواقع في الواقع، وأما الثانية فلقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، في معرض المدح بعدم الاختلاف الموجب للرد ودل على أن ما من عند الله لا يوجد فيه اختلاف فما يوجد فيه اختلاف لا يكون من عند الله، فحكم القياس للاختلاف الكثير فيه لا يكون من عند الله وكل حكم لا يكون من عند الله فهو مردود إجماعًا، وفي الآية أيضًا إشارة إلى المقدمة الأولى.

الجواب: أن الاختلاف المنفي في الآية عما من عند الله إنما هو التناقض والاضطراب في النظم المخل بالبلاغة التي لأجلها وقع التحدي والإلزام بكونه من عند الله لا الاختلاف في الأحكام الشرعية فإنه واقع قطعًا ولا يمكن إنكاره.

قالوا: خامسًا: لو جاز الاجتهاد بالقياس فإما أن يكون كل مجتهد مصيبًا أو يكون المصيب واحدًا لا جائز أن يكون كل مجتهد مصيبًا لأن حكم أحدهما نقيض

حكم الآخر فيلزم أن يكون الشيء ونقيضه حقًا معًا وأنه محال، ولا جائز أن يكون المصيب واحدًا لأن تصويب أحد الظنين مع استوائهما تحكم محض وأنه غير جائز شرعًا.

الجواب: أولاً: النقض بسائر الظواهر إذ الاجتهاد لا يختص بالقياس، وثانيًا: بأنا نختار أن كل مجتهد مصيب قولك فيكون الشيء ونقيضه حقًا معًا قلنا ممنوع فإن النقيضين شرطهما الاتحاد فى الأمور التى عدت فى موضعها ولم يوجد ههنا لأن كل مجتهد حكمه ثابت بالنسبة إليه وإلى مقلديه دون غيرهم، وثالثًا بأنا نختار أن المصيب واحد قولك إنه تحكم قلنا ممنوع وإنما يلزم لو صوبنا ظنًا معينًا وخطأنا ظنًا معينًا، وأما إذا قلنا أحد الظنين لا بعينه ولا ندرى أيهما هو كان جائزًا ولا تحكم فيه.

قالوا: سادسًا: حكم الله فى الواقعة المعينة بالوجوب أو بالحرمة من الممكنات فلا يعلم بدليل العقل بل بدليل السمع ولا طريق إليه إلا بإخباره للمبلغ وذلك بغير التوقيف على خبره منه محال لأنه تكليف الغافل وإذا حصل التوقيف فلا معنى للقياس.

الجواب: إنما يكون ذلك إذا لم يكن القياس نوعًا من التوقيف بأن شرعه الله ونصبه للحكم وتعبد المكلفين باتباعه وهو أول المسألة.

قالوا: سابعًا: القياس يفضى إلى التناقض الباطل فيكون باطلاً، بيانه: أنه لا بعد فى أن تتعارض علتان تقتضى كل نقيض حكم الآخر، وحينئذٍ يجب اعتبارهما وإثبات حكمهما لأنه المفروض فيلزم التناقض.

الجواب: هذا الفرض إما فى قائس واحد أو فى المتعدد، فإن كان القائس واحدًا رجح بطريق من طرق الترجيح، وسيأتى فإن لم يقدر فإما أن يتوقف فلا يعمل بهما كأن لا دليل لأن شرط ثبوت حكمه عدم المعارض المقاوم وبه قال كثير من الفقهاء، وإما أن يخير فيعمل بأيهما شاء، وهو قول الشافعى وأحمد، وإن تعدد فعدم التناقض واضح مما مراد يعمل كل بقياسه فلا يتحد متعلقاهما.

هذه دلائل المانع للقياس.

وأما الموجب عقلاً: فقال: الأحكام لا نهاية لها والنص لا يفى بها فيقضى العقل بوجوب التعبد بالقياس لئلا تخلو الوقائع عن الأحكام.

الجواب: بعد تسليم وجوب أن يكون لكل واقعة حكم هو أن الذى لا يتناهى الجزئيات لا الأجناس ويجوز التنصيص على الأجناس كلها بعمومات تتناول جزئياتها، حتى تفى بالأحكام كلها مثل: «كل مسكر حرام»، و«كل مطعوم ربوى»، و«كل ذى ناب حرام»، إلى غير ذلك.

التفتازانى

قوله: (النظام) ظاهر الكلام أنه قياس استثنائى تقريره أنه إذا ثبت الفرق والجمع استحال التعبد والمقدم حق فكذا التالى، والجواب منع الأول أعنى الملازمة لكن تصريح الشارح بأن الجواب منع الثانية يقتضى أن يكون القياس اقترانيًا منع فيه الكبرى وتقريره أن التنازع قد ثبت منه الفرق والجمع وكل من يثبت منه ذلك استحال منه التعبد بالقياس.

قوله: (هو المقتضى للحكم) وصف المعارض فى الأصل بهذا ليتحقق امتناع القياس إذ لو أريد به مجرد وجود وصف آخر للعلية لا يوجد فى الفرع احتمل أن يكون كل منهما علة ولا يمنع القياس إذ لا يتعين كون العلة هو المجموع على ما ذكر فى بعض الشروح وأما المعارض فى الفرع فلا معنى له سوى المقتضى بخلاف حكم الأصل فصرح به وقيده بالأقوى ليصح إثبات حكم مخالف لحكم المماثل الآخر فيتحقق الفرق إذ لو كان مساويًا أو مرجوحًا لم يكن ذلك.

قوله: (بعدم الاختلاف الموجب للرد) يعنى أن قوله إشعار بأن الاختلاف موجب للرد لأن قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٨٢]، وكلمة لو بحسب اللغة لانتفاء الثانى لانتفاء الأول فيفيدان عدم الاختلاف فيه بسبب أنه من عند الله فتحصل أن ما يكون من عند الله لا يوجد فيه الاختلاف وينعكس بعكس النقيض إلى أن ما يوجد فيه الاختلاف لا يكون من عند الله بجعله كبرى لقولنا حكم القياس يوجد فيه الاختلاف فينتج أن حكم القياس لا يكون من عند الله لضمه إلى قولنا كل حكم لا يكون من الله فهو مردود وينتج أن حكم القياس مردود وهو المطلوب.

قوله: (وفى الآية) يعنى أن الآية مستقلة بإفادة المطلوب لدلالتها على المقدمة الأولى أيضًا حيث دلت على أن ما ليس من عند الله مفض إلى الاختلاف بل مستلزم له ومعلوم أن القياس من عند الله وأنت خبير بأنه لو كان هذا معلومًا لما

احتيج فى إثبات المطلوب إلى التمسك بالآية أصلاً لأنا نضمه إلى قولنا وكل ما ليس من عند الله فهو مردود فيتم وحاصل الجواب منع الكبرى أى لا نسلم أن ما فيه اختلاف بمعنى الاختلاف فى الأحكام فهو مردود ولا دلالة فى الآية على ذلك لأن الاختلاف المنفى فى الآية عما من عند الله هو التناقض واختلاف النظم بأن يكون بعضه بالغًا حد الإعجاز وبعضه قاصرًا عنه.

قوله: (لأن حكم أحدهما نقيض حكم الآخر) لأن الاختلاف إن كان فى طرفى الإثبات والنفى فظاهر وإن كان فى مثل الوجوب والندب مثلاً فكل يستلزم نقيض الآخر.

قوله: (قلنا ممنوع) يعنى أن اللزوم ممنوع إذ الحكمان ليسا نقيضين إذ المعنى أن هذا واجب على زيد مثلاً ليس بواجب على عمرو وقد يتوهم أن المراد منع انتفاء اللازم أى لا نسلم أن حقية النقيضين عند اختلاف الأشخاص والجهات محال وليس كذلك بل مآله إلى منع اللزوم ومن الشبه المذكورة فى المتن أن حكم القياس إما موافق للنفى الأصلى أو مخالف ولا تعرض لها فى الشرح.

قوله: (وأما الموجب) أى القائل بأنه يجب على الشارع إيجاب العمل بالقياس فينبنى على وجوب شىء على الله تعالى وعلى امتناع خلو لواقعة عن الحكم ونحن لا نقول بذلك ولو سلم فيكفى التنصيص بالعمومات المندرجة تحت كل منها مما لا يتناهى من الجزئيات فإن قيل نحن ندعى أن النصوص الواردة لما لم تف بجميع أحكام الوقائع وجب التعبد بالقياس لئلا يلزم الخلو وجواز التنصيص بالعمومات لا يدفع ذلك لأنا نقول جواز العمومات يستلزم جواز ترك القياس وهو معنى عدم الوجوب.

الجيزاوى

الشارح: (وأما الثانية) هى وما يفضى إلى الاختلاف مردود وإنما احتاجت إلى الإثبات بالآية لأن رد ما يفضى إلى الاختلاف ليس بظاهر إلا ببيان أن ما يفضى إلى الاختلاف ليس من عند الله حتى يكون مردودًا.

الشارح: (وفى الآية أيضًا إشارة إلى المقدمة الأولى) وهى حكم القياس المعلوم كونه ليس من عند الله مفض إلى الاختلاف وهى الصغرى.

قوله: (وأنت خبير بأنه لو كان هذا معلومًا لما احتيج فى إثبات المطلوب إلى

الآية) أى لأنه إنما احتجنا لها لإثبات أن ما يوجد فيه الاختلاف ليس من عند الله حتى يرد ومتى كان معلومًا أن القياس ليس من عند الله فلا حاجة إلى الاحتجاج بالآية على ذلك لأنه متى كان ليس من عند الله كان مردودًا وفى مسلم الثبوت أن المراد بالمقدمة الأولى هى ما يوجد فيه الاختلاف لا يكون من عند الله ومراده أنها مأخوذة صراحة لا من حيث كونها عكس نقيض ورد ما ذكره المحشى من قوله وأنت خبير. . . إلخ. بأنه لا بد من الرجوع للآية على ما ذكره المحشى والظاهر ما قرره المحشى على ما وضحناه.

قوله: (إما موافق للنفى الأصلى) أى المبرأة الأصلية وقوله وإما مخالف ولا تعرض لها فى الشرح وحاصله أنه إن كان الأول يكون القياس مستغنًى عنه لأن مقتضاه ثابت بالبراءة الأصلية وإن كان الثانى يكون القياس باطلاً لأن النفى الأصلى متيقن والقياس مظنون والظن لا يعارض القطع وحاصل الجواب النقض بالعمل بالظاهر وبجواز ترك النفى الأصلى لأجل العمل بالظن.

قال: (مسألة: القائلون بالجواز قائلون بالوقوع إلا داود وابنه والقاشانى والنهروانى، والأكثر بدليل السمع والأكثر قطعى خلافًا لأبى الحسين، لنا ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل به عند عدم النص وإن كانت التفاصيل آحاداً أو العادة تقضى تارة بأن مثل ذلك لا يكون إلا بقاطع وأيضًا تكرر وشاع ولم ينكر والعادة تقضى بأن السكوت فى مثله، وفإن فمن ذلك رجوعهم إلى أبى بكر فى قتال بنى حنيفة على الزكاة ومن ذلك قول بعض الأنصار فى أم الأب تركت التى لو كانت هى الميتة ورث الجميع فشرك بينهما وتوريث عمر المبتوتة بالرأى، وقول على لعمر لما شك فى قتل الجماعة بالواحد أرأيت لو اشترك نفر فى سرقة، ومن ذلك إلحاق بعضهم الجد بالأخ وبعضهم بالأب وذلك كثير فإن قيل أخبار آحاد فى قطعى سلمنا لكن يجوز أن يكون عملهم بغير ما سلمنا لكنهم بعض الصحابة سلمنا أن ذلك من غير نكير دليل ولا نسلم نفى الإنكار سلمنا لكنه لا يدل على الموافقة سلمنا لكنها أقيسة مخصوصة، والجواب عن الأول أنها متواترة فى المعنى كشجاعة على رضى الله عنه، وعن الثانى القطع من سياقها بأن العمل بها وعن الثالث شياعه وتكريره قاطع عادة بالموافقة وعن الرابع أن العادة تقضى بنقل مثله، وعن الخامس ما سبق فى الثالث، وعن السادس القطع بأن العمل لظهورها لا لخصوصها كالظواهر).

أقول: القائلون بجواز التعبد بالقياس كلهم قائلون بوقوع التعبد به إلا داود الظاهرى، والقاشانى والنهروانى والقائلون بالوقوع اختلفوا فى ثبوته بدليل السمع أو بدليل العقل، فالأكثر على أنه بدليل السمع، ثم اختلف هؤلاء فى أن دليله من السمع قطعى أو ظنى فالأكثر على أنه قطعى خلافًا لأبى الحسين فإنه عنده ظنى، لنا أنه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة أنهم عملوا بالقياس عند عدم النص والعادة تقضى أن إجماع مثلهم فى مثله لا يكون إلا عن قاطع فيوجد قاطع على حجيته قطعًا، وما كان كذلك فهو حجة قطعًا فالقياس حجة قطعًا، فإن قيل لا نسلم التواتر فى عملهم لأن جميع ما يذكرونه أخبار آحاد قلنا القدر المشترك وهو أن الصحابة كانوا يعملون بالقياس قد تواتر وإن كانت التفاصيل آحاد وبذلك يتم مقصودنا، ولنا أيضًا أن عملهم بالقياس تكرر وشاع ولم ينكره عليهم أحد والعادة تقضى بأن السكوت فى مثله من الأصول العامة الدائمة الأثر وفاق ووفاقهم حجة

قاطعة ولنعد تفصيلاً لما أجملناه فى الدليلين عدة صور مما عمل الصحابة فيه بالقياس فمن ذلك رجوع الصحابة إلى أبى بكر رضى الله عنه فى قتال بنى حنيفة على أخذ الزكاة ماذا يرى فيه بالاجتهاد وكانوا مختلفين فيه فمنهم من يرى المسالمة لقرب موت رسول الله ﷺ وانكسار فى المسلمين حصل بسببه ومنهم من يرى القتال كعلى ترك الصلاة لئلا يحس منهم بالضعف والانكسار فيطمع فيهم وكان ممن يرى القتال أبو بكر فتبعوا اجتهاده قال الآمدى فقاسوا خليفة رسول الله على رسول الله ﷺ فى وجوب أخذ الزكاة لأرباب المصارف، ومن ذلك أن أبا بكر ورث أم الأم دون أم الأب فقال له بعض الأنصار تركت التى لو كانت هى الميتة ورث جميع ما تركت لأن ابن الابن عصبة، وابن البنت لا يرث، وحاصله أن هذه أقرب، فهى أحق بالإرث فرجع إلى التشريك بينهما فى السدس، ومن ذلك أن عمر ورث المبتوتة بالرأى، وهى المطلقة ثلاثًا فى مرض الموت، ومن ذلك أن عمر شك فى قتل الجماعة بالواحد فقال له على رضى الله عنه أرأيت لو اشترك نفر فى سرقة أكنت تقطعهم؟ فقال: نعم. فقال: فكذا ههنا. فرجع إلى قول علىٍّ وحكم بالقتل.

ومن ذلك: ميراث الجدة فبعضهم يلحقه بالأخ، فيشركهما فى الإرث، وبعضهم يلحقه بالأب فيحجب الأخ به، وذلك كثير لا يحصى كثرة ولسنا ههنا لإحصائها بل للتفهيم والتعليم ويكفينا هذا القدر والأمر إلى المطولات وكتب السير، فإن قيل الدليل فاسد الوضع فإن هذه المسألة قطعية فلا بد فيها من دليل قطعى، وما ذكرتموه أخبار آحاد لو صحت فغايتها الظن، سلمنا صحة وضعها لكن لا نسلم دلالتها، فإنها لا تدل على العمل بالقياسات المذكورة، ولعل العمل فيما ذكرتم من الصور بغيرها وكان الاجتهاد فى دلالات النصوص لخفائها كحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص وإثبات المفهوم ودلالة الإيماء وتنقيح المناط، ونحوها مما يتعلق بالأدلة النصية، سلمنا دلالتها على عملهم لكن لا نسلم دلالة عملهم على وجوب العمل، لأن العاملين به بعض الصحابة فلا يكون فعلهم دليلاً سلمنا أن فعلهم دليل ولكن ذلك إذا لم يكن نكير ولا نسلم نفى الإنكار غايته عدم الوجدان ولا يدل على عدم الوجود سلمنا عدم الإنكار ظاهرًا لكنه لا يدل على الموافقة إذ لعلهم أنكروا باطنًا ولم يظهروا لما مر فى الإجماع السكوتى من

الأسباب الداعية إلى السكوت، سلمنا دلالة عملهم بها على كونها حجة لكنها أقيسة مخصوصة فمن أين يلزم مدعاكم وهو وجوب العمل بكل قياس ولا سبيل إلى التعميم إلا القياس وفيه المصادرة على المطلوب.

الجواب عن الأول: وهو قولهم آحاد فى قطعى، أنها وإن كانت آحادًا فبينها قدر مشترك وهو العمل بالقياس وذلك متواتر وأنه يكفينا ولا يضر عدم تواتر كل واحد كما فى شجاعة على وكأنما خصه بالذكر إلزامًا للشيعة ولو ذكر سخاوة حاتم وشجاعة عنترة فربما منعوه عنادًا ولجاجًا.

وعن الثانى: وهو قولهم لعل عملهم بغيرها أنا نعلم من سياقها قطعًا أن العمل بها كما فى سائر التجربيات.

وعن الثالث: وهو قولهم هم بعض الصحابة أن ذلك لا يقدح فى الاتفاق فإنه إذا تكرر وشاع ولم ينكر عليهم أحد فالعادة تقضى بالموافقة فليس استدلالاً بعملهم ولكن بعملهم وسكوت الآخرين مع التكرر والشيوع فى قضية معينة يدل بطريق عادى على الاتفاق.

وعن الرابع: وهو منع عدم الإنكار أنه لو أنكر لنقل عادة لأنه مما تتوفر الدواعى على نقله لكونه أصلاً مما تعم به البلوى فإن قيل فقد نقل ذم الرأى عن عثمان وعلى رضى الله عنهما، وابن عمر وابن مسعود، قلنا ذلك للرأى فى مقابلة النص، أو الذى يعدم فيه شرط فإن عدم الذم فى الصور غير المحصورة مقطوع به.

وعن الخامس: وهو قولهم عدم الإنكار لا يدل على الوفاق ما سبق فى الجواب عن الثالث: وهو أن استدلالنا بعدم الإنكار مع الشيوع والتكرار وأنه يدل.

وعن السادس: وهو قولهم إنه أقيسة مخصوصة: أن العلم القطعى حاصل بأن العمل بها كان لظهورها لا لخصوصها كسائر الظواهر التى عملوا بها من الكتاب والسنة، فإنه وإن كان الاحتمال منقدحًا فى عملهم بخصوصياتها فإنا نعلم قطعًا أن العمل بها لظهورها ولأنهم كانوا يوجبون العمل بكل ظاهر وما كانوا يجتهدون إلا لتحصيل الظن.

التفتازانى

قوله: (فإنه) أى الدليل السمعى الدال على وقوع القياس عند أبى الحسين ظنى

وهذا لا ينافى وجوب التعبد به عنده عقلاً إذ الشىء يجب أولاً ثم يقع.

قوله: (لنا أنه ثبت) تمسك أولاً بدليل قاطع يدل على ثبوته الإجماع القاطع وثانيًا بنفس الإجماع ولما كان إجماعًا سكوتيًا وهو ظنى لا قطعى دفعه بأن مثل هذا السكوتى قطعى لا ظنى لقضاء العادة قطعًا بأن السكوت على مثل هذا الأصل الكلى الدائمى لا يكون إلا عن وفاق فإن قيل الوجهان إنما يفيدان القطع بوقوع العمل بالقياس والمطلوب القطع بوجوب العمل به لما سبق من أن معنى التعبد بالقياس إيجاب الشارع العمل بموجبه قلنا لما ثبت القطع بأن القياس حجة ثبت المطلوب لأن العمل بما حصل القطع بحجيته واجب قطعًا.

قوله: (قال الآمدى) كان الشارح يستضعف هذا الكلام ويرى أنهم قاسوا الزكاة على الصلاة لما ثبت عندهم من أن الاجتماع والاجتراء على تركها موجب حل القتال.

قوله: (الدليل فاسد الوضع) لأنه على تقدير صحته يفيد نقيض المطلوب أعنى الظن دون القطع لأن ما ذكر أخبار آحاد وهى ظنية ولو سلم صحة وضعها بأن تكون الأخبار متواترة فلا نسلم الدلالة وتأنيث الضمير فى وضعها بالنظر إلى أن الدليل وهو الإخبار.

قوله: (لعلهم أنكروا باطنًا) فإن قيل فتكون العبارة بالقلب دون اللسان فلا يبقى الإجماع القطعى أيضًا قاطعًا قلنا لا خفاء فى أن المعتبر عمل القلب لكن عمل اللسان دليل عليه بلا نزاع فيكون مناطًا للحكم بخلاف السكوت عن الإنكار فإن كونه دليل الموافقة محل النزاع.

قوله: (قد نقل ذم الرأى عن عثمان وعلى رضى الله عنهما) قالا: لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره وعن ابن عمر رضى الله عنهما أنه قال: السنة ما سنه الرسول عليه السلام، لا تجعلوا الرأى سنة للمسلمين وعن ابن مسعود رضى الله عنه أنه قال: إذا قلتم فى دينكم بالقياس أحللتم كثيراً مما حرمه الله وحرمتم كثيراً مما أحل الله وأيضًا عن أبى بكر رضى الله عنه لما سئل عن الكلالة قال: أى سماء تظلنى وأى أرض تقلنى إذا قلت فى كتاب الله برأيى. وعن عمر أنه قال: إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها وقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا.

الشارح: (**ومن ذلك ميراث الجد**) أى فقد ورد أن عمر شاور عليًا وزيد بن ثابت فى الجد مع الإخوة فقال على أرأيت يا أمير المؤمنين لو أن شجرة انشعب منها غصن ثم انشعب من الغصن غصن أيهما أقرب إلى أحد الغصنين أصاحبه الذى خرج منه أم الشجرة وقال زيد لو أن جدولاً انبعث من ساقية ثم انبعث من الساقية ساقيتان أيهما أقرب إحدى الساقيتين إلى صاحبتها أم الجدول.

قوله: (**إذ الشىء يجب أولاً ثم يقع**) رد بأن معنى وجوب التعبد عنده أنه يجب على الشارع أو منه نظرًا إلى الحكمة الأزلية الثابتة له وما يجب على الشارع يقطع قطعًا فقطعية الوجوب ملزوم لقطعية الوقوع ومنافى اللازم مناف للملزوم فلزم التنافى فالأوجه أن القطع عنده أى عند أبى الحسين بالعقل فلم يقل بظنية الوقوع بل بظنية الدليل السمعى الدال عليه فقط ويجوز أن يكون مقطوعًا بالدليل العقلى.

قال: (واستدل بما تواتر معناه من ذكر العلل ليبتنى عليها مثل: «أرأيت لو كان على أبيك دين..»، «أينقص الرطب إذا جف..» وليس بالبين واستدل بإلحاق كل زان بماعز، ورد بأن ذلك لقوله حكمى على الواحد أو للإجماع. واستدل بمثل: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر:٢]، وهو ظاهر فى الاتعاظ وفى الأمور العقلية مع أن صيغة افعل محتملة واستدل بحديث معاذ وغايته الظن).

أقول: ما ذكرناه هو الدليل الصحيح على التعبد بالقياس، وللقوم فيه دلائل أخر استدل عليه بما تواتر معناه وإن كان التفاصيل آحادًا من ذكر النبى ﷺ العلل فى الأحكام ليبتنى عليها فى غير تلك المحال وذلك معنى القياس ولولا التعبد به لما فعل ذلك فمنه: «أرأيت لو كان على أبيك دين»، «أينقص الرطب. .»، «فإنهم يحشرون. .»، «إنها من الطوافين. .»، «. . فإنه لا يدرى أين باتت يده»، وفى الصيد وقع فى الماء: «لا تأكل منه فلعل الماء أعان على قتله» وهذا الاستدلال ليس ببين فى الدلالة على المقصود فإنه يمنع أن المقصود من ذكرها أن يقاس عليها لأنه أمر خفى ولعله ليعلم حكمتها، ولذلك جاز النص بالعلل القاصرة وكأنه بالنسبة إلى من يمنع القياس المنصوص العلة مصادرة على المطلوب وبالقياس إلى غيرهم نصب للدليل فى غير محل النزاع، واستدل بمثل قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُوْلِي الأَبْصَارِ﴾ [الحشر:٢]، والاعتبار هو قياس الأمر بالأمر، وإثبات مثل حكم محل فى محل آخر، ومنه الاعتبار بمعنى الاتعاظ فإنه فرض لما ينزل بالغير فى حق نفسه، والحق أنه ظاهر فى الاتعاظ لوضعه له، أو لغلبته فيه، فإذا قال: اعتبر بهذا الرجل فهم منه اتعظ به، ومنه العبرة لما يتعظ به المتعظ. قال:

ما مر يوم على حى ولا ابتكرا إلا رأى عبرة فيـــه إن اعتبرا

سلمناه لكنه ظاهر فى القياس فى الأمور العقلية كما يقال فى إثبات الصانع تعالى، اعتبر بالدار هل يمكن حدوثها من غير صانع فما ظنك بالعالم، وأما القياس الشرعى فلا يسمى اعتبارًا فإنه إذا قيل اعتبر لم يفهم قياس الذرة على البر لا بخصوصه ولا بعموم هذا مع أن اعتبروا أمر والأمر أعنى صيغة: افعل لا لفظه، أمر محتملة للوجوب، ولغيره من المعانى وللمرة والتكرار ولعموم المفعولات وللإطلاق وللخطاب مع الحاضرين فقط أو معهم ومع غيرهم وكثر الخلاف فى كل واحد منها مع جواز التجوز اتفاقًا وإن خالف الأصل فظن وجوب العمل للكل

بكل قياس فى كل زمان لو حصل به ففى غاية الضعف فلا يصح إثبات مثل هذا الأصل به، واستدل بحديث معاذ، وهو أنه عليه السلام قال له: «فإن لم تجد؟» أى سنة رسول الله ﷺ، فقال: أقيس الأمر بالأمر. فقال: «الحمد لله الذى وفق رسولَ رسوله لما يرضاه رسوله». ودلالته واضحة إلا أن المتن ظنى لأنه خبر واحد، والمسألة أصولية فتبنى على الاكتفاء بالظن فيها، فإن قيل وفيه شىء آخر وهو أنه لا يلزم من صحة القياس لمعاذ صحة القياس لغيره إلا أن يقاس عليه فيدور وقلنا يستدل عليه بقوله: «حكمى على الواحد كحكمى على الجماعة».

التفتازانى

قوله: (وكأنه بالنسبة) يعنى أن المانعين وقوع التعبد بالقياس منهم من عمم الحكم فمنع القياس المنصوص العلة أيضًا ومنهم من اقتصر على منع القياس غير المنصوص العلة وجوز المنصوص العلة فالاستدلال بما تواتر من تنصيصه على علل الأحكام لأجل القياس بالنسبة إلى الأولين مصادرة على المطلوب لأن كون هذا العلل لأجل القياس موقوف على جواز القياس وإلا لجاز أن يكون لمجرد العلم بالحكمة وبالنسبة إلى الآخرين نصب الدليل فى غير محل النزاع لأنهم إنما ينازعون فى غير منصوص العلة وهذه الأقيسة منصوصة العلة ولا نزاع لهم فى صحتها.

قوله: (إلا أن المتن ظنى) قد ذكرنا أن المتن إذا ذكر فى مقابلة الدلالة يراد بكونه ظنيًا أن ثبوته ظنى.

قوله: (فتنبنى) أى صحة الاستدلال بهذا الحديث على جواز الاكتفاء بالظنى فى المسألة الأصولية والحق أنه لا يجوز.

قال: (مسألة: النص على العلة لا يكفى فى التعدى دون التعبد بالقياس، وقال أحمد والقاشانى وأبو بكر الرازى والكرخى يكفى، وقال البصرى: يكفى فى علة التحريم لا غيرها، لنا القطع بأن من قال: أعتقت غانمًا لحسن خلقه لا يقتضى عتق غيره من حسنى الخلق، قالوا: «حرمت الخمر» لإسكاره، مثل: «حرمت كل مسكر»، ورد بأنه لو كان مثله عتق من تقدَّم. قالوا: لم يعتق لأنه غير صريح والحق لآدمى، قلنا يعتق بالصريح وبالظاهر، قالوا: لو قال الأب لا تأكل هذا لأنه مسموم فهم عرفًا المنع من كل مسموم، قلنا لقرينة شفقة الأب بخلاف الأحكام فإنه قد يخص لأمر لا يدرك. قالوا: لو لم يكن للتعميم لعرى عن الفائدة، وأجيب بتعقل المعنى فيه ولا يكون التعميم إلا بدليل. قالوا: لو كان الإسكار علة التحريم لعم فكذلك هذا. قلنا: حكم بالعلة على كل إسكار فالخمر والنبيذ سواء. البصرى: من ترك أكل شيء لأذاه، دل على تركه كل مؤذ بخلاف من تصدق على فقير. قلنا: إن سلم فلقرينة التأذى بخلاف الأحكام).

أقول: إذا نص الشارع على علة الحكم فهل يكفى ذلك فى تعدية الحكم بها دون ورود الشرع بالتعبد بالقياس أم لا تعدى حتى يرد به وقد اختلف فيه، والمختار أنه لا يكفى وعليه الجمهور، وقال أحمد، والنظام، والقاشانى وأبو بكر الرازى، والكرخى: إنه يكفى، وقال أبو عبد الله البصرى: يكفى فى التحريم دون غيره كالوجوب والندب لنا لو قال أعتقت غانمًا لحسن خلقه، فلو كان تناوله لكل من هو حسن الخلق باللفظ لا بالقياس لكان بمثابة قوله أعتقت كل حسن الخلق فكان يقتضى عتق غيره من حسنى الخلق، وانتفاء ذلك مقطوع به، وقد يجاب عنه بمنع الملازمة فإن الخصم لا يقول بأن ذلك يثبت بالصيغة بل بأن ذلك من الشارع، تعبد بالقياس فى تلك الصورة وإن لم يعلم تعبده بالقياس كليًا فأين أحدهما من الآخر.

قالوا: أولاً: لا فرق فى قضية العقل بين أن يقول الشارع: «حرمت الخمر لإسكاره»، وقوله: «حرمت كل مسكر»، والثانى: يفيد عموم الحرمة لكل مسكر، فكذا الأول وهو المطلوب.

الجواب: منع عدم الفرق وإلا لزم عتق من تقدَّم وهو كل حسنى الخلق، إذا قال: أعتقت غانمًا لحسن خلقه كما مر وفيه ما مر أنه يقتضى إيجاب إعتاق غيره

على نفسه ولو صرح به فقال: وذلك يقتضى إن أعتق كل حسن الخلق لما أعتقوا وقد قالوا عليه لا نسلم لزوم العتق لأن الحق حق آدمى ولا يثبت إلا بصريح، وهذا غير صريح بخلاف حق الله، فإنه يثبت بالتصريح والإيماء لاطلاعه على السرائر، قلنا ذلك فى غير العتق والعتق يحصل بالصريح، والظاهر إما لتشوق الشارع إليه وإما لأن فيه حقًا لله لأنه عبادة.

قالوا: ثانيًا: ذكر العلة يفيد التعميم عرفًا، وذلك أنه لو قال الأب لابنه لا تأكل هذا الطعام لأنه مسموم يفهم منه المنع من أكل كل مسموم.

الجواب: إن فهم التعميم لقرينة شفقة الأب وما علم منها أنها تقتضى عادة النهى عن كل مضر بخلاف أحكام الله تعالى، فإنها قد تختص ببعض المحال دون بعض لأمر لا يدرك، وقد يقال نفرض الكلام فى طبيب يقول لا تأكل هذا لبرودته أو لحموضته، أو لأنه كثير الغذاء ثم الاحتمال لا يدفع العموم كما لو عم النص والتخصيص محتمل.

قالوا: ثالثًا: لو لم يكن ذكر العلة لتعميم الحكم فى محال ثبوتها لعرى عن الفائدة إذ لا فائدة فى ذكر العلة وتعريفها إلا اتباعها بإثبات الحكم أينما تثبت واللازم منتف لأن فعل الآحاد لا يخلو عن فائدة فكيف الشارع.

الجواب: منع الملازمة وإنما يلزم لو انحصرت الفائدة فى التعميم ولم لا يجوز أن يكون فائدته أن يتعقل المعنى المقصود من شرع الحكم فى ذلك المحل ولا يكون التعميم إلا بدليل يدل عليه.

قالوا: رابعًا: اتفقنا على أنه لو قال علة الحرمة الإسكار لكان عامًا فى كل مسكر، وقوله: «حرمت الخمر لإسكاره»، بمعناه لأن اللام للتعليل ولا فرق بين أن يذكر التعليل باسمه أو بحرف يدل عليه فيجب أن يكون عامًا.

الجواب: لا نسلم أن العبارتين معناهما واحد، فإن قولك: الإسكار علة الحرمة قد ذكرت فيه الإسكار معرفًا باللام، وهو للعموم، كما مر فمعناه كل إسكار علة، فيكون الخمر والنبيذ فيه سواء وقولك حرمت الخمر لإسكاره، قد عللت فيه حرمة الخمر بالإسكار المنسوب إليه فإن حرمة الخمر لا تعلل بكل إسكار، قال البصرى: الدليل على تعميم علة النهى دون غيره أن من ترك أكل شىء لأذاه دل على تركه

كل مؤذ بخلاف من تصدق على فقير لفقره أو للمثوبة فإنه لا يدل على تصدقه على كل فقير أو تحصيل كل مثوبة.

الجواب: مثل ما سبق فى نهى الأب عن المسموم، وهو أن ذلك لقرينة التأذى به وكون ترك المؤذى مطلقًا مركوزًا فى الطباع وخصوصية ذلك المؤذى ملغاة عقلاً بخلاف الأحكام فإنها قد تختص بمحالها لأمور لا تدرك.

التفتازانى

قوله: (فهل يكفى ذلك) حاصله أنه هل يكون ذلك إذنًا من الشارع فى هذا القياس المخصوص وإعلانًا بحجيته وإيجابًا للعمل بموجبه وإن فرضنا عدم شرعية القياس فى نفسه.

قوله: (وقد يجاب) يعنى أن الخصم لا يقول بثبوت الحكم بنفس اللفظ حتى يلزم ما ذكرتم بل يقول بأن اللفظ دال على جواز القياس فى هذه الصورة وعلى كونه حجة شرعية يجب العمل بموجبها فحقيقة الجواب أن ما ذكرتم نصب الدليل فى غير محل النزاع لا منع الملازمة يظهر بالتأمل.

قوله: (وفيه ما مر) أى يرد على هذا الجواب ما ذكرنا على أصل احتجاجنا وهو أن هذا القول يقتضى ويدل ضمنًا على أن القائل قد أثبت على نفسه إعتاق غير غانم ومعلوم أنه لو صرح بهذا الاقتضاء وقال كل هذا يقتضى أن عتق إلا كل عبدى حسن الخلق لم يعتق عبده ممن عدا غانمًا فكيف على تقدير عدم التصريح والحاصل أن مجرد إيجاب الإعتاق لا يفيد العتق وأنت خبير بأن هذا الاعتراف الذى أشير إليه فى المتن بقوله قالوا لم يعتق لأنه غير صريح كلاهما كلام على السند ومناقشة فى المثال.

قوله: (وقد يقال) يعنى يفرض الكلام فيما يخلو عن مثل هذه القرينة ومع ذلك يفهم العموم وما ذكر من احتمال اختصاص الأحكام ببعض المحال لا يدفع ظهور العموم كاحتمال التخصيص فى كل عام.

قوله: (فإن حرمة الخمر لا تعلل لكل إسكار) فإن قيل فلا يصح حمل الإسكار على العموم فى قولنا الإسكار علة الحرمة لأن المراد حرمة الخمر قلنا مبنى الكلام على أن المراد علة الحرمة مطلقًا وأما إذا أريد علة حرمة الخمر فلا نسلم الاتفاق على عمومه بل هو بمنزلة حرمت الخمر لإسكارها من غير فرق.

الجيزاوى

الشارح: **(وقد يجاب عنه بمنع الملازمة)** هذا المنع مبنى على تحقيق مذهبهم من أن التنصيص مع العلة أمر بالقياس وتعبد به وعليه تكون صورة الدليل هكذا لو كان التنصيص على العلة تعبداً بالقياس لكان قول القائل أعتقت غانمًا لحسن خلقه بمنزلة أعتقت كل عبد لى حسن الخلق فحينئذٍ تمنع الملازمة لأنها إنما تصح لو كان مذهبهم أن النص على العلة يكفى فى تعدى الحكم من غير قياس وليس ذلك مذهبهم وحقيقة الجواب أن ما ذكرتم نصب للدليل فى غير موضع النزاع.

الشارح: **(وفيه ما مر أنه يقتضى... إلخ)** أى أن هذا الدليل وهو أنه لا فرق بين حرمت الخمر لإسكارها وبين كل مسكر حرام فيه ما مر أنه نصب للدليل فى غير محل النزاع لأن النزاع فى أن التنصيص على العلة تعبد بالقياس يعنى أنه موجب لإلحاق الفرع بالأصل لا أنه تصريح بثبوت الحكم فى الفرع فعلى أن التنصيص على العلة موجب للتعبد بالقياس يكون قول القائل أعتقت غانمًا لحسن خلقه مقتضيًا لإيجابه العتق عليه لمن يكون من عبيده حسن الخلق بطريق الإلحاق والقياس لا تصريح بثبوت العتق كيف ولو صرح بهذا الاقتضاء وقال هذا يقتضى أن أعتق كل عبد لى حسن الخلق لم يعتق من عبيده من كان كذلك بمجرده والحاصل أن الدليل بعدم الفرق بين حرمت الخمر لإسكارها وحرمت كل مسكر مردود بوجهين: الأول: منع عدم الفرق، الثانى: أنه نصب للدليل فى غير محل النزاع هذا ومقتضى كلام المحشى أن قول الشارح وفيه ما مر معناه وفى قوله لزم عتق من تقدم ما مر أنه يقتضى إيجاب العتق... إلخ. والمراد بما مر فى احتجاجه هو قوله لنا القطع بأن من قال أعتقت غانمًا لحسن خلقه لا يقتضى عتق غيره فهو كلام على سند المنع كما أن قول المصنف قالوا لم يعتق لأنه غير صريح جواب عن الاعتراض على السند الذى هو قوله وإلا لزم عتق من تقدم بأنه لا عتق فيه فكيف هذا اللزوم.

قال: (القياس يجرى فى الحدود والكفارات خلافًا للحنفية لنا أن الدليل غير مختص وقد حد فى الخمر بالقياس، وأيضًا الحكم للظن وهو حاصل كغيره، قالوا: فيه تقدير لا يعقل، كأعداد الركعات، قلنا: إذا فهمت العلة وجب كالقتل بالمثقل وقطع النباش، قالوا: قال: «ادرءوا الحدود بالشبهات»، ورد بخبر الواحد والشهادة).

أقول: القياس هل يجرى فى الحدود والكفارات، قد اختلف فيه فمنعه الحنفية والمختار خلافه، لنا أن الدليل الدال على حجية القياس ليس مختصًا بغير الحدود، والكفارات بل هو متناول لهما جميعًا لعمومه فوجب العمل به فيهما ومن صور اتفاق الصحابة رضوان الله عليهم على العمل بالقياس أنهم حدوا فى الخمر بالقياس، حين تشاوروا فيه، فقال على رضى الله عنه: إذا شرب سكر وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فأرى عليه حد الافتراء، فأقام مظنة الشىء مقامه، كتحريم مقدمات الزنا، حيث كانت مظنة له فقام دليلاً فى المتنازع فيه بخصوصه كما دل عليه بعمومه، ولنا أيضًا أن الحكم إنما يثبت فى غيره أى فى سائر الأقيسة أو فى سائر الاجتهادات لإفضائه إلى الظن وهو حاصل ههنا فوجب العمل به، لا يقال هذا قياس فى الحدود والكفارات فيلزم الدور، لأنا نقول المتنازع فيه إثبات الحدود والكفارات قياسًا لبعضها على بعض، وهذا إثبات وجوب العمل بالقياس فيها كالقياس فى غيرها، وإن سلمنا فنحن لا نثبته بالقياس بل باستقراء أو إجماع، مفيد للقطع، بأن الظن يجب العمل به وقد حصل ههنا.

قالوا: أولاً: فى شرع الحدود والكفارات تقدير لا يعقل معناه كأعداد الركعات وأعداد الجلد، وتعيين ستين مسكينًا مما لا سبيل إلى إدراك معناه.

الجواب: هذا إنما ينفعكم لو عم جميع أحكام الحدود والكفارات وليس كذلك فإن منها ما يعقل معناه، ثم نحن لا نوجب القياس فى كل حكم حد أو كفارة بل لا نوجب القياس فيها وفى غيرها إلا فيما علم معناه، ونقول إنه إذا علم المعنى فيه وجب القياس كما قيس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد، وقطع النباش على قطع السارق، فإن العلة والحكمة فيهما معلولتان، وأما ما لا يعلم فيه المعنى فلا خلاف فيه كما فى غير الحدود والكفارات ولا مدخل لخصوصيتهما فى امتناع القياس.

قالوا: ثانيًا: قال ﷺ: «ادرءوا الحدود بالشبهات» واحتمال الخطأ في القياس شبهة فيجب أن يدرأ به الحد وهو بأن لا يثبت به.

الجواب: النقض بخبر الواحد والشهادة، فإن احتمال الخلاف فيهما قائم لأنهما لا يفيدان القطع فكان يجب أن يدرأ بهما ولم يدرأ.

التفتازاني

قوله: (فأقام مظنة الشيء مقامه) ظاهر هذا الكلام أنه قاس السكر على القذف في ترتيب وجوب ثمانين جلدًا عليه بجامع كونه مظنة للافتراء وقاس نسبة السكر إلى القذف على نسبة اللمس والتقبيل إلى الزنا في ترتيب حكم المنسوب إليه على المنسوب بجامع كون المنسوب مظنة المنسوب إليه وكلام الشارحين أنه قاس شارب الخمر على القاذف بجامع الافتراء ولا خفاء في أن الافتراء ليس بمتحقق في الشارب وإنما هو مظنة له.

قوله: (فقام دليلاً) يعني أن اتفاقهم على هذا الخمر بالقياس قام دليلاً في المتنازع وهو جريان القياس في الحدود بخصوصه كما أن قولنا الدليل غير مختص قام دليلاً عليه بعمومه أي من حيث إنه من أحكام الشرع، فقوله كما دل ينبغي أن يكون على لفظ المبني للمفعول وإن على لفظ المبني للفاعل فمعناه كما دل اتفاقهم على المتنازع فيه بعمومه حيث دل على حجية القياس من غير تفرقة ويحتمل أن يريد أن ما ذكرنا من مجموع الدليل قام في المتنازع بخصوصه حيث تعرضنا للصورة الجزئية كما قام فيه بعمومه حيث ذكرنا أن الدليل غير مختص والغرض من هذا الكلام بيان الفائدة في ذكر قوله وقد حد في الخمر بالقياس والإشارة إلى أنه لو اكتفى بالعموم لربما توهم تخصيصه بغير المتنازع.

قوله: (فيلزم الدور) لتوقفه على صحة القياس في الحدود والكفارات وحاصل الجواب أن المتنازع صحة قياس بعض منها على البعض وهذا قياس للقياس فيها على القياس في غيرها.

قوله: (والجواب النقض) أي لو صح ما ذكرتم أن كل ما يحتمل الخلاف شبهة وأن الشبهات في الحديث على عمومها توجب درء الحدود أي عدم إثباتها بأخبار الآحاد وشهادة الشهود ولا فرق بين الحدود وبين الكفارات بل المراد بالحدود ما يتناولهما جميعًا.

الجيزاوى

قوله: (بجامع كونه مظنة للافتراء) غير ظاهر فإن القذف ليس مظنة للافتراء بل هو الافتراء المقصود ههنا.

قوله: (أى من حيث إنه من أحكام الشرع) أى مما تعبدنا بسببه الشارع والأوضح أن يقول من حيث العمل بالقياس.

قوله: (من مجموع الدليل) أى الذى هو مجموع قوله لنا أن الدليل غير مختص وقد حد فى الخمر وقوله والعجب أنه قد صرح بأن الاختلاف فى جواز إجزاء القياس فى جميع الأحكام أى وحينئذ فلا يصح دليله المذكور لأنه مبنى على وجوب الإجزاء وقوله أيضًا أى كما هو نام على تقدير الوجوب وإن كان على كل هو فى غاية السقوط لأنه خروج عن محل النزاع.

قال: (مسألة: لا يصح القياس فى الأسباب لنا أنه مرسل لأن الفرض تغاير الوصفين فلا أصل لوصف الفرع وأيضًا علة الأصل منتفية عن الفرع فلا جمع، وأيضًا إن كان الجامع بين وصفين حكمة على القول بصحتها أو ضابطًا لها اتحد السبب والحكم وإن لم يكن جامع ففاسد. قالوا: ثبت المثقل على المحدد واللواط على الزنا، قلنا: ليس محل النزاع لأنه سبب واحد ثبت لهما بعلة واحدة وهو القتل العمد العدوان وإيلاج فرج فى فرج).

أقول: هل يجرى القياس فى الأسباب بأن يجعل الشارع وصفًا سببًا لحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سببًا قد اختلف فيه فأكثر أصحاب الشافعى على جوازه ومنعه القاضى أبو زيد الدبوسى وأصحاب أبى حنيفة. وهو المختار لنا أنه مناسب مرسل فلا يعتبر.

أما الأول: فلأن حاصله أنه يجعل سببًا للحكم لتحصيل الحكمة المقصودة فى الفرع كما ثبت فى الأصل ولا يشهد له أصل بالاعتبار أى لم يثبت محل فيه يتحقق سببية هذا الوصف معللاً باشتماله على الحكمة لأنا إنما نثبته باعتبار الشارع وصفًا آخر مغايرًا له لتحصيل الحكمة إذ المفروض تغاير الوصفين ولا معنى للمناسب المرسل إلا ذلك.

وأما الثانى: فلما علمت من أنه لا يعتبر اتفاقًا أو مع خلاف فيه لما مر من الدليل ولنا أيضًا أن علة سببية المقيس عليه وهى قدر من الحكمة يتضمنها الوصف الأول منتفية فى المقيس وهو الوصف الآخر أى لم يعلم ثبوتها فيه لعدم انضباط الحكمة وتغاير الوصفين فيجوز اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما، وإذا كان كذلك امتنع الجمع بينهما فى الحكم وهو السببية لأن معنى القياس الاشتراك فى العلة وبه يمكن التشريك فى الحكم ولنا أيضًا أن الحكمة المشتركة إما أن تكون ظاهرة منضبطة، وقلنا بأنه يمكن جعلها مناطًا للحكم إذ فيه خلاف أو لا تكون فإن كان فقد استغنى عن الالتفات إلى الوصفين وصار القياس فى الحكم المرتب على الحكمة وهى الجامع بينهما فاتحد الحكم والسبب، وهو خلاف المفروض، وإن لم يكن بأن لا تكون ظاهرة منضبطة أو يقال لا يمكن جعلها مناطًا للحكم فإما أن تكون لها مظنة أى وصف ظاهر منضبط تضبط هى بها أو لا فإن كان صار القياس فى الحكم المرتب على ذلك الوصف واتحد الحكم والسبب أيضًا وإن لم

يكن فلا جامع بينهما من حكمة أو مظنة فيكون قياسًا خاليًا عن الجامع وأنه لا يجوز، قالوا: ثبت القياس فى الأسباب فكيف تنكرونه وذلك أنهم قاسوا المثقل على المحدد فى كونه سببًا للقصاص، واللواط على الزنا فى كونه سببًا للجلد، وللحنفية فى المثالين مناقشة وإنما يرد على المصنِّف.

الجواب: أنه ليس من محل النزاع لأن النزاع فيما تغاير السبب فى الأصل والفرع أى الوصف المتضمن للحكمة وكذا العلة وهى الحكمة وههنا السبب سبب واحد ثبت لهما أى لمحلى الحكم وهما الأصل والفرع بعلة واحد ففى مثال المحدد والمثقل السبب القتل العمد العدوان والعلة الزجر لحفظ النفس والحكم القصاص، وفى مثال الزنا واللواط السبب إيلاج فرج فى فرج محرم شرعًا، مشتهًى طبعًا، والعلة الزجر لحفظ النسب والحكم وجوب الحد.

التفتازانى

قوله: (حاصله) أى حاصل القياس فى الأسباب أنه فعل وصف ما كما فى اللواطة مثلاً سببًا للحكم الذى هو وجوب الجلد لتحصل الحكمة التى هى الزجر عن تضييع الماء فى اللواطة كما يحصل فى الزنا.

قوله: (وأما الثانى) وهو أن المناسب المرسل لا يعتبر فلأنه إما غريب أو معلوم الإلغاء ولا نزاع فى عدم اعتبارهما وإما ملائم وقد سبق أن المختار رده حيث قال المرسل إن كان غريبًا أو علم إلغاؤه فمردود اتفاقًا وإن كان ملائمًا فقد صرح الإمام الغزالى بقوله والمختار أنه مردود ولم يذكر وكأنه الذى سيذكر فى المصالح المرسلة فقوله لما مر من الدليل محل نظر.

قوله: (أى لم يعلم) يعنى أن المراد بعدم ثبوت العلة فى المقيس عليه عدم العلم بثبوتها فيه لا العلم بعدم ثبوتها إذ لا طريق إلى إثبات ذلك ولا حاجة بنا إليه فى امتناع القياس لأنه لا بد من العلم بثبوت العلة فى الفرع ونعنى بالعلم ههنا ما يعم بالظن أيضًا وإذا كانت العلة منتفية امتنع الجمع بين الوصفين فى السببية.

قوله: (فإن كان) أى فإن ثبت ما ذكر من كون الحكمة المشتركة ظاهرة منضبطة والقول بإمكان جعلها مناطًا فقد استغنى عن النظر فى الوصفين وإثبات سببية أحدهما قياسًا على الآخر للقطع بأن المقصود من إثبات الأسباب إثبات ما يترتب عليها من الأحكام مثلاً إذا ثبت أن إيلاج فرج فى فرج مشتهًى طبعًا محرمًا شرعًا

يصلح للملك أو يوجد له مظنة صالحة لذلك صار القياس فى وجود الجلد فى إيلاج اللواطة كما فى إيلاج الزنا بجامع ذلك الوصف أو المظنة، وكان هناك حكم واحد وهو وجوب الجلد وسبب واحد وهو ذلك الوصف أو المظنة لا تعدد فى الحكم ولا فى السبب وقد كان المفروض أن هناك حكمين الجلد والسببية وسببين الزنا واللواطة هذا خلف فظهر أن ما فى الشروح من أنه اتحد الحكم والسبب فى كونهما معلولى الحكمة أو المظنة ليس له كثير معنًى.

قوله: (وإنما يرد على المصنف) يعنى أن أبا حنيفة لا يقول بالقصاص فى القتل بالمثقل ولا بالحد فى اللواطة فلا يرد اعتراضًا على الحنفية وإنما يرد على المصنِّف حيث يقول بذلك على ما هو مذهب الشافعى ومالك رحمهما الله فيحتاج إلى الجواب بأنه ليس محل النزاع والحق أن دفع النزاع بمثل ذلك ممكن فى كل صورة فإن القائلين بصحة القياس فى الأسباب لا يعتدون إلا بثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع ويعود إلى ما ذكرتم من اتحاد الحكم والسبب.

قال: (مسألة: لا يجرى القياس فى جميع الأحكام، لنا ثبت ما لا يعقل معناه كالدية والقياس فرع المعنى، وأيضًا قد تبين امتناعه فى الأسباب والشروط، قالوا: متماثلة فيجب تساويها فى الجائز، قلنا قد يمتنع أو يجوز فى بعض النوع لأمر بخلاف المشترك بينهما).

أقول: قد اختلف فى جريان القياس فى جميع الأحكام الشرعية، فإثباته شذوذ والمختار نفيه، لنا أنه ثبت فى الأحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة وإجراء القياس فى مثله متعذر لما علم أن القياس فرع تعقل المعنى المعلل به الحكم فى الأصل، قال فى المحصول: النزاع فى أنه هل فى الشرع جمل من الأحكام لا يجرى فيها القياس أو ينظر فى كل مسألة مسألة، هل يجرى فيها القياس، أم لا؟ ولو كان المراد ذلك لم ينفه هذا الدليل والظاهر أنه المراد فإن ما نفاه مما ينبغى أن لا يختلف فيه اثنان، ولنا أيضًا أنه قد تبين امتناع القياس فى الأسباب والشروط، وقد علمت أن كون الشىء سببًا وشرطًا من الأحكام الشرعية، فهذه جملة من أحكام الشرع لا يجرى فيها القياس.

قالوا: الأحكام الشرعية متماثلة إذ يشملها حد واحد وهو حد الحكم الشرعى والمتماثلات يجب اشتراكها فيما يجوز عليها لأن حكم الشىء حكم مثله وقد جاز جريان القياس على بعضها فليجر على الكل.

الجواب: أن هذا القدر لا يوجب التماثل وهو الاشتراك فى الجنس فإن الأجناس المتخالفة قد تندرج تحت نوع واحد فيعمها حد واحد وهو حد ذلك النوع ولا يلزم من ذلك تماثلها بل تشترك فى النوع ويمتاز كل جنس بأمر يميزه وحينئذ فما كان يلحقها باعتبار القدر المشترك بين الجواز والامتناع يكون عامًا وأما ما يلحقه باعتبار ذلك الأمر المخصص فلا واعلم أن اصطلاح الأصوليين فى الجنس والنوع يخالف اصطلاح المنطقيين فالمندرج جنس والآخر نوع وعند المنطقى بالعكس وهذا التقرير على الاصطلاح الأصولى وهو طبق فى المعنى لما قاله فى المنتهى يجوز لبعض الأنواع، ما يمتنع لبعضها وإن جرى على الاصطلاح المنطقى فيه ولو جريت ههنا على الاصطلاح المنطقى كان معناه أنه قد تختلف الأمثال بخصوصيات صنفية أو شخصية يجوز على بعضها ما يمتنع على الأخرى، وذلك أيضًا صحيح، والله أعلم.

قوله: (قد اختلف) ظاهر العبارة أن الخلاف فى جريان القياس فى كل واحد واحد من الأحكام فأشبه الشذوذ ونفاه الجمهور ولما كان هذا مستبعداً جداً إذ من الأحكام ما لا يعقل معناه أصلاً فكيف يصح الخلاف فى عدم جريان القياس فيه فنقل الخلاف على الوجه الذى فى المحصول وحاصله أنه ذهب الجمهور إلى أن فى الشرع جملاً من الأحكام يمتنع فيها القياس بالدلائل العامة كما فى الأسباب والشروط مثلاً من غير احتياج إلى تفصيل آحادها وبيان امتناع القياس فيها وما سواها يحتاج إلى النظر فى تفاصيله وذهب الشذوذ إلى أن ليس فى الشرع جمل كذلك بل كل مسألة مسألة فهى بحيث تحتاج إلى النظر فى أنها هل يجرى فيها القياس أم لا ثمة قال والظاهر أن ما ذكر فى المحصول هو مراد القوم فى هذا المقام لكن لو حمل كلام المصنِّف عليه لم يكن الدليل الأول من الدليلين المذكورين نفيًا لما ذهب إليه المخالف من أن كل مسألة تحتاج إلى النظر فى أنها هل يجرى فيها القياس أم لا ولا يجوز القطع بنفى القياس من غير نظر فيها بخصوصها وذلك لأنه إنما يدل على أن بعض المسائل مما اقتضى النظر فيها بخصوصها امتناع القياس فيها ولم يدل على ثبوت جمل كذلك لا تفتقر إلى النظر فى تفاصيلها بخلاف الدليل الثانى فإنه يدل على أن فى الشرع جملاً من الأحكام لا يجرى القياس فيها وامتناع القياس فى الشروط وإن لم يصرح به فيما سبق لكنه يعلم دليل الأسباب ومما هو فى غاية السقوط ما ذكره الآمدى أنه لو كان كل حكم يثبت بقياس على أصل فإن انتهى إلى أصل لا يتوقف على قياس فهو خلاف المفروض وإن لم ينته لزم التسلسل فإن هذا مشعر بأن مذهب المخالف توقف كل حكم على القياس والعجب أنه قد صرح بأن الاختلاف فى جواز إجراء القياس فى جميع الأحكام فإن قيل الدليل تام على تقدير الجواز أيضًا على ما قال فى المنتهى لو جرى فى كل حكم يجرى فى الأصل ويتسلسل وتحقيقه أن جوازه يستلزم جواز التسلسل وجواز المحال محال قلنا اللزوم ممنوع لجواز أن يقاس كل أصل على أصل آخر ولكون الأصول متناهية ولا يلزم الدور لعدم التوقف فإن من الأصول التى يجرى فيها القياس ما قد ثبت بأدلة أخرى.

قوله: (فالمندرج) كالإنسان جنس والآخر أى المندرج فيه كالحيوان نوع على

عكس ما فى المنطق ومن ههنا يقال للاتفاق فى الحقيقة تجانس وللاختلاف فيها تنوع فقوله فى بعض النوع معناه فى بعض ما يندرج تحت النوع من الأجناس وقوله لأمر أى يمتنع أو يجوز بسبب أمر يختص به ذلك الجنس بخلاف ما يكون بسبب الأمر المشترك بين الأجناس فإنه يعم الكل وهذا التقرير موافق فى المعنى لما قال فى المنتهى قد يجوز لبعض الأنواع ما يمتنع على بعضها بخصائصها بخلاف ما كان للمشترك بينها إلا أنه أراد فى المنتهى بالنوع المخصوص المتميز كما فى المنطق، وههنا العام المشترك يحتمل أن يريد بالنوع ههنا الأنواع أو يكون على حذف المضاف أى بعض أفراد النوع وأصنافه وهو ظاهر.

الجيزاوى

قوله: (وتكون الأصول منتهية) أى فلا يلزم التعليل التسلسل وقوله ولا يلزم الدور لعدم التوقف دفع لما يقال إذا كانت الأصول متناهية يلزم الدور وحاصل الدفع أن كل حكم وإن جاز قياسه على أصل آخر لكن لما لم يجب لم يتوقف فلا دور.

(الاعتراضات)

قال: (الاعتراضات راجعة إلى منع أو معارضة وإلا لم تسمع وهى خمسة وعشرون).

أقول: شرع الآن فى الاعتراضات الواردة على القياس ويأتى فى طيِّها على ما يرد على غيره لأنه قليل بالنسبة إليها والاعتراضات كلها راجعة إلى منع أو معارضة وإلا لم تسمع، وذلك لأن غرض المستدل الإلزام بإثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه على إثباته به، والإثبات به يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيرتب عليه الحكم فالدفع يكون بهدم أحدهما فهدم شهادة الدليل بالقدح فى صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين فلا تعلق له بمقصود الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت إليه ولا يشتغل بالجواب عنه لأن جواب الفاسد بالفاسد ولا نعنى به أن الفاسد ينبغى أن يجاب بالفاسد بل إن ما يجاب به الفاسد فهو فاسد لأنه وإن كان صحيحًا فى نفسه فإنه من حيث هو جواب لمن ينبغى أن لا يجاب ومن حيث إنه ليس متوجهًا نحو إثبات مطلوبه واشتغال بما لا حاجة به إليه يكون فاسدًا، واعلم أن المقدمة قد تمنع تفصيلاً وذلك واضح وقد تمنع إجمالاً وطريقه أن يقال لو صحت مقدمات دليلك وهى جارية فى الصورة الفلانية لوجب أن يثبت الحكم فيها وأنه غير ثابت وهذا هو النقض، وأيضًا فإن المقدمة إذا منعت وانتهض المستدل لإقامة الدليل فللمعترض منع مقدمات دليله ومعارضة دليله عليها فمراد المصنِّف بالمنع والمعارضة ما يعم ذلك كله وقد علمت أن الحصر العقلى فى مثل عدد الاعتراضات مشكل سيما وهو أمر للاصطلاح والمواضعة فيه مدخل لكن لا بأس بالضبط للتقريب فتعين أولاً: أنواعها، ويعين فى مفتتح كل عدة أجناسه فتبين لك أنها خمسة وعشرون وأنواعها سبعة، وذلك أن المستدل يلزمه فى القياس وفى غيره تفهيم ما يقوله سيما فى تعيين مدعاه وإذا اندفع إلى القياس فلا بد أن يكون متمكنًا من القياس لعدم ما يمنعه ذلك ثم يثبت مقدماته وهى حكم الأصل وعلته وثبوت

العلة فى الفرع ولا بد أن يكون ذلك على وجه يستلزم ثبوت حكم الفرع وأن يكون ذلك الحكم هو مطلوبه الذى ادعاه أولاً، وساق الدليل إليه فهذه سبعة مقامات يتوجه على كل مقام نوع من الاعتراض:

النوع الأول: وهو ما يتعلق بالإفهام لمدعاه أو غيره وقد قدمه لأن فهم الكلام أول كل شىء وهو واحد ليس إلا إذ لا يتصور ثم إلا طلب الإفهام ويسمى الاستفسار، وأنت تعلم أنه يرد على تقرير المدعى وعلى جميع المقدمات وعلى جميع الأدلة فلا سؤال أعم منه.

التفتازانى

قوله: (ويأتى) يعنى المصنِّف فى أثناء اعتراضات القياس على الاعتراضات التى ترد على غير القياس وإنما أدرج هذه فى تلك لكونها قليلة بالنسبة إليها واعلم أن الشارح المحقق قد بلغ فى تحقيق مباحث القياس سيما الاعتراضات كل مبلغ نسخًا منه لشريعة الشارحين فى تطويل الواضحات والإغضاء عن المعضلات والاقتصار على إعادة المتن حيث لا سبيل إلى نقل ما فى المطولات فلم يبق لنا سوى اقتفاء آثاره والكشف عن خبيات أسراره بل الاجتناء من ثماره والاستضاءة بأنواره.

قوله: (مدعاه) الضمير فيه وفى دليله ومنعه ومطلوبه ولا حاجة به للمستدل وفى إثباته لمدعاه وفى به ومقدماته وسلاسته وشهادته وعلته لدليله وفى أحدهما لشهادة الدليل ونفاذها.

قوله: (وهذا) أى المنع إجمالاً هو النقض وقد يفيد بالإجمالى، ومنه النقض المذكور فى علة القياس.

قوله: (ما يعم ذلك كله) أى المنع تفصيلاً وإجمالاً على مقدمات دليل المدعى أو دليل المقدمة والمعارضة لدليل المدعى أو لدليل المقدمة.

قوله: (وقد علمت) فى صدر الكتاب أن من رام فى مثل هذه المواضع حصراً عقليًا ركب شططًا.

قوله: (ويعين فى مفتتح كل عدة) أى مما يندرج تحت نوع.

قوله: (أجناسه) أى أجناس ذلك النوع وقد جرى على الاصطلاح الأصولى من تسمية المندرج جنسًا والمندرج هو فيه نوعًا وبعد تعيين الأنواع وتعيين أجناس كل نوع يظهر لك أن الأجناس أو الاعتراضات كلها خمسة وعشرون بتوجه منها على

مقام التفهيم للنوع الأول وهو جنس واحد وعلى مقام التمكن النوع الثانى وهو جنسان وعلى مقام إثبات حكم الأصل النوع الثالث وهو جنسان وعلى مقام إثبات علته النوع الرابع وأجناسه اثنا عشر وعلى مقام ثبوتها فى الفرع النوع الخامس وأجناسه خمسة وعلى مقام استلزامه ثبوت حكم الفرع النوع السادس وهو جنسان وعلى مقام كون ما ثبت هو المدعى أولاً، النوع السابع: وهو جنس واحد بمعنى أن النوع منحصر بحسب الوجود فى جنس واحد.

الجيزاوى

المصنف: **(الاعتراضات كلها راجعة إلى منع أو معارضة)** أدخل فى المنع النقض الإجمالى لأنه منع لمقدمات الدليل بتخلفها عن الحكم وغير المصنف جعلها راجعة الى المنع والنقض والمعارضة ولم يرتض إدخال النقض فى المنع.

قوله: **(وإنما أدرج هذه فى تلك لأنها قليلة)** أى أنه أدرجها فى اعتراضات القياس مشيراً إليها أى حيث قال فى الاعتراض السابع فيرد على كل منها ما هو شرط فعلى ظاهر الكتاب الإجمال والتأويل والمعارضة والقول بالموجب وعلى السنة ذلك والطعن بأنه مرسل أو موقوف أو فى راويه ضعف... إلخ. فجعل الكل اعتراضات على القياس.

قوله: **(النوع الأول وهو جنس واحد)** أى فانحصر النوع فى الجنس فلم يكن منه إلا جنس واحد وهو الاستفسار وقوله النوع الثانى وهو جنسان هما فساد الاعتبار وفساد الوضع وقوله النوع الثالث وهو جنسان هما منع حكم الأصل ابتداء أو بعد تقسيم وقد عبر عنهما المصنف بمنع حكم الأصل والتقسيم وقوله وأجناسه اثنا عشر هى منع وجود المدعى علة فى الأصل ومنع كونه علة عدم التأثير والقدح فى المناسبة والقدح فى الإفضاء إلى المقصود وكون الوصف خفيًا وكونه غير منضبط والنقض والكسر والمعارضة فى الأصل والتركيب والتعدية وهذان الأخيران راجعان إلى بعض ما سواهما من الاعتراضات كما يأتى وقوله وأجناسه خمسة هى: منع وجوده فى الفرع، المعارضة فى الفرع، الفرق اختلاف الضابط فى الأصل والفرع، اختلاف جنس المصلحة وقوله النوع السادس وهو جنسان هما: مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل والقلب وقوله النوع السابع وهو جنس واحد وهو القول بالموجب.

قال: (الاستفسار وهو طلب معنى اللفظ لإجمال أو غرابة، وبيانه على المعترض بصحته على متعدد ولا يكلف بيان التساوى لعسره ولو قال التفاوت يستدعى ترجيحًا بأمر والأصل عدمه لكان جيداً، وجوابه بظهوره فى مقصوده بالنقل أو بالعرف أو بقرائن معه أو بتفسيره وإذا قال يلزم ظهوره فى أحدهما دفعًا للإجمال، أو قال يلزم ظهوره فيما قصدت لأنه غير ظاهر فى الآخر اتفاقًا فقد صوبه بعضهم وأما تفسيره بما لا يحتمل لغة فمن جنس اللعب).

أقول: الاستفسار طلب الفسر وهو طلب بيان معنى اللفظ وإنما يسمع إذا كان فى ذلك اللفظ إجمال أو غرابة وإلا فهو تعنت مفوت لفائدة المناظرة إذ يأتى فى كل لفظ يفسر به لفظ ويتسلسل ولذلك قال القاضى ما يمكن فيه الاستبهام حسن فيه الاستفهام وبيان كونه مجملاً على المعترض إذ الأصل عدمه فإن وضع الألفاظ للبيان والإجمال فيه قليل جداً وإنما البينة على مدعى خلاف الأصل ويكفى المستدل أنه خلاف الأصل بيانه بأن يبين صحة إطلاق اللفظ على معنيين أو أكثر ولا يكلف بيان التساوى وإن كان الإجمال لا يحصل إلا به وهو قد ادعى الإجمال، فكان يجب أن يلزمه الوفاء به لكنه اغتفر ذلك لعسره ولو كلف ذلك لسقط الاستفسار وبقى الكلام غير مفهوم ولم يحصل مقصود المناظرة وأيضًا فإنه يخبر عن نفسه فيكفيه ما يدفع به ظن التعنت فى حقه ويصدق بعدالته السالمة عن المعارض، مثاله إذا قال بان به البطلان فيكون باطلاً فيقال ما معنى بان فإنه يقال بمعنى ظهر وانفصل، وإذا قال فى المكره مختار للقتل، فيقتص منه كالمكره، فيقال ما تعنى بالمختار فإنه يقال للفاعل القادر وللفاعل الراغب، فهذا فى دعوى الإجمال، وأما الغرابة فلا تخفى ولذلك لم يتعرض له ومثاله فى الكلب المعلم يأكل من صيده أيل لم يرض فلا تحل فريسته كالسيد فيقال ما الأيل وما معنى لم يرض وما الفريسة وما السيد، واعلم أن المعترض مع أنه لا يكلف بيان التساوى فلو التزمه تبرعًا وقال وهما متساويان لأن التفاوت يستدعى ترجيحًا بأمر والأصل عدم المرجح لكان جيداً وفاء بما التزمه أولاً.

والجواب عن الاستفسار ببيان ظهوره فى مقصوده فلا إجمال ولا غرابة وذلك إما بالنقل عن أهل اللغة وإما بالعرف العام أو الخاص أو بالقرائن المضمومة معه، وإن عجز عن ذلك كله فالتفسير مثال ذلك فى الإجمال أن يستدل بقوله: ﴿حَتَّىٰ

تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، فقيل له ما النكاح فإنه يقال للوطء لغة والعقد شرعًا فيقول هو ظاهر فى الوطء لانتفاء الحقيقة الشرعية أو فى العقد لهجر الحقيقة اللغوية، أو قرينة الإسناد إلى المرأة تعين أحدهما فإنه لذلك لا يسند إليها، وعلى هذه التقادير فقد منع الإجمال فلو لم يقدر عليه كما فى مثال بان والمختار يقول: المراد ظهر أو الفاعل القادر مثلاً مثال ذلك فى الغرابة إذا قال فى قبلة الصائم مبدأ مجرد عن الغاية فلا يفسد كالمضمضة فيقال: ما المبدأ وما الغاية، فإنه ليس من موضوعات اللغة ولا اصطلاح الفقهاء، وإنما هو من اصطلاح الفلاسفة فإنه يسمى السبب مبدأ والمقصود غاية، والفقيه إذا ادعى أنه لا يعرفه صدق فيه، والجواب دعوى ظهوره بما ذكر من الطرق بأن يدعى أنه يستعمل كذلك فى اللغة أو فى العرف أو غيره فإن لم يقدر كما فى مسألة الكلب المعلم، قال: أُريد بالأيل الكلب، وبقولى لم يرض لم يعلم وبالفريسة الصيد وبالسيد الذئب، بقى ههنا بحث وهو أن فى دفع الإجمال طريقًا إجماليًا ربما يستعمله بعض الجدليين، وهو أن يقول يلزم ظهوره فى أحدهما، وإلا لكان مجملاً والإجمال خلاف الأصل أو يقول يلزم ظهوره فيما قصدت لأنه غير ظاهر فى الآخر اتفاقًا فلو لم يكن ظاهرًا فيما قصدت لزم الإجمال وهو خلاف الأصل فإذا قال كذلك فقد صوبه بعضهم لظاهر وروده ورده بعضهم لأنه رجوع إلى أن الأصل عدم الإجمال بعدما دل المعترض على أنه مجمل بما أمكنه وإذ لا يبقى لسؤال الاستفسار فائدة ولأنه يدعى التساوى عنده وعدم فهمه ولم يدفعه تحصيلاً لغرض المناظرة واعلم أنه إذا فسره فيجب أن يفسره بما يصلح له لغة وإلا لكان من جنس اللعب فخرج عما وضعت له المناظرة من إظهار الحق.

النوع الثانى من الاعتراضات: وهو باعتبار تمكنه من الاستدلال بالقياس فى تلك المسألة فإن منع تمكنه من القياس مطلقًا فهو فساد الاعتبار كأنه يدعى أن القياس لا يعتبر فى تلك المسألة، وإن منعه من القياس المخصوص فهو فساد الوضع كأنه يدعى أنه وضع فى المسألة قياسًا لا يصح وضعه فيها.

التفتازانى

قوله: (والجواب عن الاستفسار) يشير إلى أن ضمير جوابه للاستفسار لا للإجمال أو المستدل على ما فى الشروح وإلى أن بيان ظهور اللفظ فى مقصود

المستدل بنفى الإجمال والغرابة جميعًا لا كما قال الشارح العلامة أنه لم يذكر جواب الغرابة لظهوره وهو بيان شهرته وإلى أن العرف يعم العرف العام والخاص شرعًا كان أو غيره ولا يختص بعرف الشرع على ما توهمه.

قوله: (**فإنه**) أى لفظ النكاح لذلك أى لمعنى الوطء لا يسند إلى المرأة فقرينة الإسناد يعين كونه للعقد.

قوله: (**فى دفع الإجمال**) يشير إلى أن لزوم ظهوره فى أحدهما على التعيين وإن لم يكن كافيًا فى مقصود المستدل لكنه كافٍ فى دفع الإجمال، وقيل تنضم إليه مقدمة أخرى وهو أنه لما لزم ظهوره فى أحدهما وليس بظاهر فيما عدا مقصود المستدل اتفاقًا تعين ظهوره فيه.

قوله: (**وإذ لا يبقى**) عطف على قوله لأنه رجوع يعنى لو صح دفع الإجمال بهذا الطريق الإجمالى الجارى عند كل استفسار لما بقى له فائدة وقوله تحصيلاً علة وهذا الطريق بناء على الوجوه الثلاثة يعنى رده بعضهم لتحصيل ما هو المقصود فى المناظرة من إظهار الصواب إذ لا سبيل إلى ذلك بدون فهم المعنى.

قوله: (**بما يصلح له لغة**) أى يجوز استعماله فيه حقيقة أو مجازًا أو نقلاً وبالجملة يكون بحيث يرخص أهل اللغة فى استعماله فيه وليس المراد أنه يجب أن يكون معناه اللغوى ولو قال لغة أو عرفًا لكان أظهر.

قوله: (**فإن منع**) ضمير يمكنه ومنعه وأنه للمستدل، وضمير منع وكأنه للمعترض.

الجيزاوى

المصنف: (**ولا يكلف بيان التساوى لعسره**) إذ ما من وجه يبين به التساوى إلا وللمدعى أن يقول: لم لا يكون بينهما تفاوت بوجه آخر.

الشارح: (**أيل لم يرض**) يقرأ أيل بفتح الهمزة وكسر الياء المشددة ويقرأ أيضا بضم الهمزة وكسرها وسيأتى أنه الكلب لكن فى القاموس أنه الوعل وقوله: لم يرض أى لم يعلم ويهذب.

الشارح: (**أن يستدل بقوله:** ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة:٢٣٠]) أى يستدل على حرمة المطلقة ثلاثًا على مطلقها حتى يطأها زوج آخر يعقد عليها بقوله: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، وقوله لانتفاء الحقيقة الشرعية أى لكون المرأة لا

تعقد لنفسها كما هو رأى المالكية والشافعية.

قوله: **(وإن لم يكن كافيًا فى مقصود المستدل)** أى لاحتمال أن الظاهر غير مقصود، وقوله: وقيل تنضم إليه مقدمة أخرى... إلخ. هو الوجه الثانى المشار إليه بقوله: أو قال يلزم ظهوره فيما قصدت، وعلى كل لم يعلم السائل مقصود المستدل.

(فساد الاعتبار)

قال: (فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص، وجوابه الطعن أو منع الظهور أو التأويل أو القول بالموجب أو المعارضة بمثله فيسلم القياس أو يبين ترجيحه على النص بما تقدَّم مثل ذبح من أهله فى محله كذبح ناسى التسمية فيورد: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا﴾ [الأنعام:١٢١]؛ فيقول مؤول بذبح عبدة الأوثان، بدليل: «ذكر الله على قلب المؤمن سمى أو لم يسم» أو بترجيحه لكونه مقيسًا على الناسى المخصص باتفاق فإن أبدى فارق فهو من المعارضة).

أقول: فساد الاعتبار أن لا يصح الاحتجاج بالقياس فيما يدعيه لأن النص دل على خلافه واعتبار القياس فى مقابلة النص باطل.

وجواب هذا الاعتراض بأحد وجوه:

الأول: الطعن فى سند النص إن لم يكن كتابًا أو سنة متواترة بأنه مرسل أو موقوف أو مقطوع أو راويه ليس بعدل أو كذب فيه الأصل والفرع.

ثانيها: منع ظهوره فيما يدعيه لمنع عموم أو مفهوم أو لدعوى إجمال.

ثالثها: أن يسلم ظهوره ويدعى أنه مؤول، والمراد غير ظاهرى لتخصيص أو مجاز أو إضمار بدليل يرجحه على الظاهر.

رابعها: القول بالموجب بأن بقاءه على ظاهره ويدعى أن مدلوله لا ينافى حكم القياس.

خامسها: المعارضة بنص آخر مثله حتى يتساقط النصان فيسلم قياسه، فإن قلت فإن عارضه المعترض بنص آخر حتى يسلم أحد نصيه فيعارض القياس هل يسمع؟ قلت لا لأن النصين يعارضهما النص الواحد وذلك كما تعارض شهادة الاثنين شهادة الأربعة، فإن قلت فليعارض النص النص والقياس، قلت لا يصح ذلك لأن المناظر تلو الناظر ونحن نعلم أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا إذا تعارضت عندهم النصوص يتركونها ويرجعون إلى القياس فما أوجبه القياس أخذوا به، فإن قلت فهل للمستدل أن يقول: قد عارض نصك قياسى وقد سلم نصى، قلت لا لأنه انتقال وأى شىء أقبح فى المناظرة من الانتقال، فإن قلت فهل يجب على

المستدل أن يبين أن نصه مساوٍ فى القوة لنص المعترض، قلت: لا لأن ذلك متعذر لأنه لا يمكن إلا بنفى جميع وجوه الترجيح وأنى له ذلك.

سادسها: أن يبين أن قياسه مما يجب ترجيحه على النص إما لأنه أخص من النص فيقدم لما مر فى تخصيص النص بالقياس وإما لأنه مما ثبت حكم أصله بنص أقوى مع القطع بوجود العلة فى الفرع، ومثله يقدم على النص لما مر، واعلم أنا لا نريد أن كل نص يمكن فيه هذه الأسئلة بل قد يمكن بعضها فيجيب بما يتأتى منها وقد لا يمكن شىء منها فيكون الدبرة على المستدل، مثال ذلك: أن يقول فى ذبح تارك التسمية ذبح من أهله فى محله فيوجب الحل كذبح ناسى التسمية فيقول المعترض هذا فاسد الاعتبار لأنه بخلاف قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]، فيقول المستدل: هذا مؤول بذبح عبدة الأوثان بدليل قوله ﷺ: «اسم الله على قلب المؤمن سمى أو لم يسم»، أو يقول هذا القياس راجح على ما ذكرت من النص لأنه قياس على الناسى المخصص عن هذا النص بالإجماع لما ذكرنا من العلة وهى موجودة فى الفرع قطعًا، فإن قلت: إذا قال المستدل ذلك فهل للمعترض أن يبدى بين التارك والناسى فرقًا دفعًا لكون القياس مما يقدم فيقول التارك بصدد ذكر الله قصد الترك مقصرًا بخلاف الناسى، فإنه معذور؟ قلت: ليس له ذلك؛ لأنه من المعارضة لا من فساد الاعتبار وهو سؤال آخر فيلزمه فسادان الانتقال والاعتراف بصحة اعتباره لأن المعارضة بعد ذلك.

التفتازانى

قوله: (فساد الاعتبار) سمى بذلك لأن اعتبار القياس فى مقابلة النص فاسد وإن كان وضعه وتركيبه صحيحًا لكونه على الهيئة الصالحة لاعتباره فى ترتيب الحكم عليه.

قوله: (أو موقوف) وهو ما وقف على بعض الرواة ولم يرفع إلى النبى عليه السلام والمقطوع ما ترك فى عنعنة رواته أحد الوسائط.

قوله: (يعارضهما النص الواحد) قد سبق أن الأدلة المتعارضة إذا كانت من جنس واحد فقيام دليل آخر من جنسها على وفق البعض لا يرجحه كما إذا كان من جانب شاهدان ومن جانب أربعة شهود، هذا ما يقال لا ترجيح بالكثرة، وأما عند اختلاف الجنس فيترجح لاتفاق من الصحابة على ذلك حيث كانوا يرجعون

عند تعارض النصين إلى القياس وحين اعتبر ذلك فى النظر والاجتهاد لزم اعتباره فى البحث والمناظرة لاشتراكهما فى القصد إلى إظهار الصواب وهذا معنى ولهم المناظر تلو الناظر.

قوله: (وأنى له) أى للمستدل ذلك أى نفى جميع وجوه الترجيح اللهم إلا أن يكتفى بأن الأصل عدم المرجح يمكن كما يمكن إثبات إلى هذا النص أقوى من ذلك لما فيه من رجحان مخصوص لا يوجد فى ذلك معارض بحكم الأصل.

قوله: (هذه الأسئلة) إشارة إلى الوجوه الستة التى بها يجاب عن اعتراض فساد الاعتبار وأطلق عليها الأسئلة لكون أكثرها وهى ما عدا السادس مما يعترض به على نفس الاستدلال بالنص وإن لم يكن لقصد فساد اعتبار القياس أو يقول هذا القياس راجح إشارة إلى أن قوله أو ترجيحه عطف على مؤول والمعنى فيقول المستدل هذا النص مؤول أو يقول بترجيح هذا القياس على النص لكون التارك مقيسًا على ما هو مخصص من غير هذا النص بالإجماع مع القطع بوجود العلة فى الفرع وقد سبق أن مثل هذا القياس راجح على النص وليس هذا من ترجيح القياس على النص بمجرد كون المقيس عليه مجمعًا عليه على ما توهمه الشارح العلامة ولا حاجة إلى ما ذهبوا إليه من أن قوله أو بترجيحه عطف على قوله بدليل والضمير للمستدل أو للمقيس والمعنى أنه مؤول بذبح عبدة الأوثان والدليل على كونه مؤولاً هو هذان الوجهان أحدهما كون المؤمن ذاكرًا دائمًا، ثانيهما أن المقيس أى ذبح التارك قصدًا راجح على ذبح الناسى لأنه على صدد التسمية بخلاف الناسى وذبح الناسى مخصوص عن النص فهذا بطريق الأولى لأنه من المعارضة لما سيجىء من الفرق إبداء خصوصية فى الأصل هو شرط فيكون معارضة فى الأصل أو إبداء خصوصية فى الفرع هو مانع فيكون معارضة فى الفرع.

الجيزاوى

قوله: (وهو ما وقف على بعض الرواة) المشهور ما وقف على الصحابى وقوله والمقطوع ما ترك فى عنعنة رواته أحد الوسائط اشتهر أنه الموقوف على التابعى.

قوله: (لا يوجد فيه فى ذلك معارض بحكم الأصل) أى لا يوجد فى النص فى ذلك الرجحان المخصوص معارض لرجحان بحكم أن الأصل العدم.

قال: (الثالث: فساد الوضع وهو كون الجامع ثبت اعتباره بنص أو إجماع فى نقيض الحكم مثل مسح فيسن فيه التكرار كالاستطابة فيرد أن المسح معتبر فى كراهة التكرار على الخف، وجوابه ببيان المانع لتعرضه للتلف وهو نقض إلا أنه يثبت النقيض فإن ذكره بأصله فهو القلب فإن بين مناسبته للنقيض من غير أصل من الوجه المدعى فهو القدح فى المناسبة ومن غيره لا يقدح إذ قد يكون للوصف جهتان ككون المحل مشتهى يناسب الإباحة لإراحة الخاطر والتحريم لقطع أطماع النفس).

أقول: فساد الوضع حاصله إبطال وضع القياس المخصوص فى إثبات الحكم المخصوص وذلك لأن الجامع الذى يثبت به الحكم قد ثبت اعتباره بنص أو إجماع فى نقيض الحكم والوصف الواحد لا يثبت به النقيضان وإلا لم يكن مؤثرًا فى أحدهما لثبوت كل معه بدلاً مثاله: أن يقول فى التيمم مسح فيسن فيه التكرار، كالاستنجاء فيقول المعترض المسح لا يناسب التكرار، لأنه ثبت اعتباره فى كراهة التكرار فى المسح على الخف.

وجواب هذا الاعتراض ببيان وجود المانع فى أصل المعترض فيقال فى المثال إنما كره التكرار فى الخف لأنه يعرض الخف للتلف، واقتضاء المسح للتكرار باق.

واعلم أن فساد الوضع يشتبه بأمور ويخالفها بوجوه فنبه على ذلك لئلا يلتبس فمنه أنه يشبه النقض من حيث إنه بين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف إلا أن فيه زيادة وهو أن الوصف هو الذى يثبت النقيض وفى النقض لا يتعرض لذلك بل يقنع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف فلو قصد به ذلك لكان هو النقض ومنه أنه يشبه القلب من حيث إنه إثبات نقيض الحكم بعلة المستدل إلا أنه يفارقه بشىء وهو أن فى القلب يثبت نقيض الحكم بأصل المستدل وهذا يثبت بأصل آخر فلو ذكره بأصله لكان هو القلب ومنه أنه يشبه القدح فى المناسبة من حيث ينفى مناسبة الوصف للحكم لمناسبته لنقيضه إلا أنه لا يقصد ههنا بيان عدم مناسبة الوصف للحكم بل بناء نقيض الحكم عليه فى أصل آخر فلو بين مناسبته لنقيض الحكم بلا أصل كان قدحًا فى المناسبة.

واعلم أنه إنما يعتبر القدح فى المناسبة إذا كان مناسبته للنقيض وللحكم من وجه واحد وأما إن اختلف الوجهان فلا لأن الوصف قد يكون له جهتان يناسب

بإحداهما الحكم وبالأخرى نقيضه.

مثاله: كون المحل مشتهى يناسب إباحة النكاح لإراحة الخاطر ويناسب التحريم لإزالة الطمع.

مثال آخر: أخ لأبوين مع أخ لأب يناسب تأريث الأخ من الأبوين فقط لتقدمه فى النسب، وتسويتهما لاستوائهما فى جهة الأب ولا عبرة بجهة الأم فى العصوبة، وتشريكهما مع تفضيله لامتيازه بزيادة، وأيًا فعل عد ملائمًا لغرض العقلاء.

مثال آخر من العرفيات: الملك إذا ظفر بعدوه فإنه مناسب لقتله، نفيًا لعاديته وللإبقاء عليه والرد إلى ولايته إظهارًا للقدرة وعدم المبالاة بمثله وكلاهما مما يقصده العقلاء.

مثال آخر: قتل العمد يناسب الكفارة من حيث إنه تثقيل عليه فى الدنيا وعدمه من حيث هو تخفيف عنه فى الآخرة، وذلك كثير..

وقد تلخص مما ذكرنا أن ثبوت النقيض مع الوصف نقض فإن زيد ثبوته به ففساد الوضع وإن زيد كونه به وبأصل المستدل فقلب، وبدون ثبوته معه فالمناسبة من جهة واحدة قدح فيها ومن جهتين لا يعتبر.

النوع الثالث من الاعتراضات: ما يورد على المقدمة الأولى من القياس وهو دعوى حكم الأصل ولا مجال للمعارضة فيه لأنه غصب لمنصب الاستدلال فينقلب المستدل معترضًا والمعترض مستدلاً فى نفس صورة المناظرة وذلك مما لم يجوزوه ضمنًا لنشر الجدال ولئلا يفوت المقصود من المناظرة فتعين المنع وذلك إما ابتداء أو بعد تقسيم ويسمى حينئذٍ تقسيمًا.

التفتازانى

قوله: (فساد الوضع) الظاهر أنه أخص من فساد الاعتبار من وجه لا مطلقًا على ما هو ظاهر كلام الآمدى.

قوله: (لثبوت كل) من النقيضين معه أى مع الوصف بدلاً من الآخر فلو فرض ثبوتهما للزم انتفاؤهما لأن ثبوت كل يستلزم انتفاء الآخر.

قوله: (واعلم) نفى لما توهمه الشارحون من أن المراد أن فساد الوضع نقض خاص.

الجيزاوى

المصنف: (**وهو كون الجامع ثبت اعتباره بنص أو إجماع فى نقيض الحكم**) ظاهره أن فساد الوضع قاصر على ذلك وليس كذلك بل هو أن لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره فى ترتب الحكم عليه مطلقًا سواء عارضه نص أو إجماع أو لم يعارض.

الشارح: (**يشبه القلب**) هو دعوى المعترض أن ما استدل به المستدل عليه لا له.

الشارح: (**ولا مجال للمعارضة فيه**) فليس للمعترض أن يستدل على نفى حكم الأصل ابتداء.

قوله: (**الظاهر أنه أخص من فساد الاعتبار من وجه**) لصدق فساد الوضع فقط بأن لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره فى ترتيب الحكم عليه ولا يعارضه نص ولا إجماع وصدق فساد الاعتبار فقط بأن يكون على الهيئة الصالحة لكنه يعارضه نص أو إجماع وصدقهما جميعًا بأن لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة ولكن يعارضه نص أو إجماع.

قال: (الرابع: منع حكم الأصل والصحيح ليس قطعًا للمستدل بمجرده لأنه كمنع مقدمة كمنع العلية فى العلة ووجودها فيثبتها باتفاق وقيل ينقطع لانتقاله واختار الغزالى اتباع عرف المكان وقال الشيرازى لا يسمع فلا يلزمه دلالة عليه، وهو بعيد إذ لا تقوم الحجة على خصمه مع منع أصله، والمختار لا ينقطع المعترض بمجرد الدلالة بل له أن يعترض إذ لا يلزم من صورة دليل صحته، قالوا: خارج عن المقصود الأصلى، قلنا ليس بخارج).

أقول: ومن الأسئلة منع ثبوت الحكم فى الأصل مطلقًا مثاله أن يقول المستدل جلد الخنزير لا يقبل الدباغ للنجاسة الغليظة كالكلب فيقول لا نسلم أن جلد الكلب لا يقبل الدباغ أو لم قلت: إنه لا يقبل الدباغ إذ حاصل المنع والمطالبة بالدليل واحد فإذا منع المعترض حكم الأصل فقد اختلف فى أنه هل يكون بمجرده قطعًا للمستدل فمنهم من قال: إنه قطع ولا يمكن من إثباته بالدليل لأنه انتقال إلى حكم آخر شرعى الكلام فيه بقدر الكلام فى الأول سواء فقد حيل بينه وبين مرامه وشغل عنه بغيره فقد ظفر المعترض بما رام فإن ذلك غاية مرامه والصحيح أنه لا ينقطع بمجرده وإنما ينقطع إذا ظهر عجزه عن إثباته بالدليل وإنما لم يكن قطعًا لأنه لا ينقم منه إلا أنه انتقال وإنما يقبح إلى غير ما به يتم مطلوبه وههنا ليس كذلك بل هو إثبات مقدمة من مقدمات مطلوبه قد منعت وذلك ليس بانتقال مذموم كما لو منع علية العلة أو وجودها فى الأصل أو فى الفرع فإنه يصح منه أن يثبتها ولا يعد المنع قطعًا له وليت شعرى أى فرق بين مقدمة ومقدمة وركن وركن وأما كونه حكمًا شرعيًا كالأول ومن تكلم فى مسألة الخنزير ثم أخذ يتكلم فى مسألة الكلب عد منتقلاً بخلاف من تكلم فى مسألة الخنزير ثم تكلم فى أحواله وصفاته فلا يظهر له أثر عند التأمل، ولا يخفى ما فيه من الضعف، نعم لو اصطلح عليه نظرًا إلى ذلك لم يبعد ولذلك قال الغزالى يتبع فى ذلك عرف المكان واصطلاح أهل بلدة المناظرة فإن عدوه قطعًا فقطع، وإلا فلا لأنه أمر وضعى لا مدخل فيه للشرع والعقل، وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى: لا يسمع هذا المنع من المعترض فلا يلزم المستدل الدلالة على ثبوت حكم الأصل وقد استبعده المصنِّفُ لأن غرض المستدل إقامة الحجة على خصمه ولا تقوم الحجة على خصمه مع كون أصله ممنوعًا، ولم يقم عليه دليلا لأنه جزء الدليل ولا يثبت

الدليل إلا بثبوت جميع أجزائه، واعلم أن ما ذكره الشيخ لا يبعد على أحد وجهين إما بأنه يكونه ممن يرى وجوب الإجماع على حكم الأصل فلا يسمع المنع فى محل الإجماع وإما بأن يجعل المدعى أنه لو ثبت حكم الأصل لثبت حكم الفرع إذ به يحصل المساواة المطلوبة فى القياس وغرضه بالأمرين ضم نشر الجدال وإذ قد تقرر أن المنع يسمع وعلى المستدل إقامة الدليل عليه فإذا أقام الدلالة فهل ينقطع المعترض بمجرد إقامته للدليل حتى لا يمكن من الاعتراض على مقدمات هذا الدليل أو لا ينقطع بل له أن يعترض فيه خلاف والمختار أنه لا ينقطع وله أن يعترض وذلك لأنه لا يلزم من صورة دليل صحته ولا بد فى ثبوت المقدمة الممنوعة من صحته فيطالب ببيان صحته وذلك بصحة مقدمة مقدمة، وهو معنى المنع.

قالوا: اشتغال بما هو خارج عن المقصود فإن من كان غرضه صحة بيع فاشتغل ببيان صحة نكاح وعبر وقته فيه وربما تم المجلس وهو لم يتم ذلك فاته مقصوده قطعًا.

الجواب: منع كونه خارجًا عن المقصود إذ المقصود لا يحصل إلا به ولا ينقطع أحدهما إلا بالعجز عما تصدى له ولا عبرة بطول الزمان وقصره ووحدة المجلس وتعدده.

التفتازانى

قوله: (فقد حيل بينه) أى بين المستدل وبين مطلوبه واشتغل من مرامه لغيره وذلك أعنى الاشتغال والحيلولة غاية مطلوب المعترض.

قوله: (وما ينقم منه) أى لا يعاب من المستدل أو لا ينكر عليه إلا أن إثباته لحكم الأصل انتقال من إثبات حكم شرعى إلى آخر هذا الانتقال إنما يصح إذا كان إلى غير ما يتوقف عليه إثبات المطلوب.

قوله: (وأما كونه) مبتدأ خبره قوله فلا يظهر له أثر.

قوله: (ومن تكلم) عطف على ضمير كونه والغرض من هذا الكلام بيان ضعف الفرق الذى أشار إليه فى أواخر شروط حكم الأصل بقوله وربما فرق بأن هذا حكم شرعى كالأول.

الجيزاوى

الشارح: (لأنه أمر وضعى... إلخ) رده مسلم الثبوت بأن قوانين المناظرة عقلية.

قال: (الخامس: التقسيم: وهو كون اللفظ متردداً بين أمرين أحدهما ممنوع والمختار وروده مثاله فى الصحيح الحاضر وجد السبب بتعذر الماء فساغ التيمم فيقول السبب تعذر الماء أو تعذر الماء فى السفر أو المرض الأول ممنوع وحاصله منع يأتى ولكنه بعد تقسيم وأما نحو قولهم فى الملتجئ إلى الحرم وجد سبب استيفاء القصاص فيجب متى منع مانع الالتجاء إلى الحرم أو عدمه فحاصله طلب نفى المانع ولا يلزم).

أقول: هذا السؤال يسمى تقسيمًا وحقيقته أن يكون اللفظ مترددًا بين أمرين أحدهما ممنوع فيمنعه إما مع السكوت عن الآخر لأنه لا يضره أو مع التعرض لتسليمه أو لأنه لا يضره وهذا السؤال لا يختص بحكم الأصل بل كما يجرى فيه يجرى فى جميع المقدمات التى تقبل المنع وقد منع قوم من قبول هذا السؤال لأن إبطال أحد محتملى كلام المستدل لا يكون إبطالاً له إذ لعله غير مراده والمختار قبوله إذ به يتعين مراده وربما لا يمكنه تتميم الدليل به وله مدخل فى هدم الدليل والتضييق على المستدل وللقبول شرط وهو أن يكون منعًا لما يلزم المستدل بيانه مثاله فى الصحيح الحاضر إذا فقد الماء وجد سبب وجود التيمم وهو تعذر الماء فيجوز التيمم فيقول المعترض ما المراد بتعذر الماء شئت أن تعذر الماء مطلقًا سبب أو أن تعذر الماء فى السفر أو المرض سبب الأول ممنوع وحاصله أنه منع بعد تقسيم فيأتى فيه ما تقدَّم فى صريح المنع من الأبحاث من كونه مقبولاً وقطعًا وكيفية الجواب عنه.

مثال آخر: أن يقول: فى مسألة الملتجئ إلى الحرم القتل العمد العدوان سبب للقصاص فيقول المعترض متى هو سبب أمع مانع الالتجاء إلى الحرم أو دونه الأول ممنوع، وإنما لم يقبل لأن حاصله أن الالتجاء إلى الحرم مانع من القصاص فكان مطالبة ببيان عدم كونه مانعًا والمستدل لا يلزمه بيان عدم المانع فإن الدليل ما لو جرد النظر إليه أفاد الظن، إنما بيان كونه مانعًا على المعترض ويكفى المستدل أن الأصل عدم المانع.

النوع الرابع من الاعتراضات: ما يرد على الثانية من مقدمات القياس وهو قوله: والحكم فى الأصل معلل بوصف كذا والقدح إما فى وجوده وإما فى عليته، والثانى: إما نفى العلية صريحًا أو نفى لازمها، والأول: إما منع مجرد أو

معارضة وبيان عدم التأثير، والثانى: إما أن يختص بالمناسبة أو لا فالمختص بحسب شروط المناسب وهى الإفضاء إلى المصلحة وعدم المعارض لها والظهور والانضباط أربعة وهى نفى كل واحد منها وغير المختص حيث شرط العلة والاطراد والانعكاس، أما نفى الطرد وهو بعد إلغاء قيد كسر وبدونه نقض وأما نفى الانعكاس صارت عشرة: نفى الكل، منع وجود العلة، منع عليتها، عدم تأثيرها، ثم فى المناسب خاصة، عدم الإفضاء، وجود المعارض، عدم الظهور، عدم الانضباط ،ثم فى الكل النقض، الكسر، عدم العكس.

التفتازانى

قوله: (أما مع السكوت) فإن قيل قد ذكر فى المنتهى أنه عبارة عن كون اللفظ مترددًا بين احتمالين أحدهما ممنوع والآخر مسلم قلنا: كونه مسلمًا لا ينافى السكوت عنه، بل قد يكون مع التصريح بتسليمه أو بعدم ضرره وقد يكون مع السكوت قال الآمدى: لا خلاف فى أنهما لو اشتركا فى المنع لم يكن للتقسيم معنى لكن لقائل أن يقول: لم لا يجوز اشتراكهما فى التسليم بشرط أن يختلفا باعتبار ما يرد على كل واحد منهما من الاعتراضات القادحة فيه.

قوله: (وقد يمنع قوم) نفى لما ذكره العلامة أنه لم يختلف أحد فى ورود سؤال التقسيم وإنما الخلاف فيما إذا اشترك الاحتمالان فى التسليم على ما قال فى المنتهى والصحيح أن التقسيم وارد وإن اشتركا فى التسليم إذا اختلفا فيما يرد عليهما من القوادح.

قوله: (إبطالاً له) أى لكلام المستدل إذ لعل ذلك المحتمل غير مراد المستدل.

قوله: (إذ به) أى بإبطال أصل أحد محتملى كلامه يتعين مراد المستدل وإنما لا يتيسر للمستدل تسليم دليله بسبب إبطال أحد محتملى كلامه.

قوله: (مثال آخر) يشير إلى أنه أورد مثالين: أحدهما يشتمل على شرط القبول والآخر لا يشتمل وكلاهما سؤال تقسيم لا كما زعم الشارحون أن الثانى ليس سؤال التقسيم لأن اللفظ لم يتردد بين احتمالين يكون أحدهما سببًا والآخر ليس بسبب لأن القتل العمد العدوان سبب لاستيفاء القصاص سواء كان الالتجاء مانعًا من الاستيفاء أو لم يكن.

قوله: (فيأتى فيه ما تقدَّم) تكلف من الشارح لبيان الفائدة فى قوله: يأتى وإلا

فالظاهر أن المراد أن حاصله: منع يتوجه لكن بعد تقسيم النوع الرابع اعتراضاته بحسب تقريره عشرة: أحدها: منع وجود العلة، ثانيها: منع عليتها، ثالثها: عدم تأثيرها، رابعها: عدم إفضاء المناسب، خامسها: وجود المعارض، سادسها: عدم ظهوره، سابعها: عدم انضباطه، ثامنها: النقض، تاسعها: الكسر، عاشرها: عدم العكس، فالثلاثة الأول تعم الكل وكذا الثلاثة الأخيرة والأربعة المتوسطة تخص المناسب وإنما جعلها متوسطة بين الثلاثتين ولم يقل فى الكل الستة فى المناسب خاصة الأربعة تنبيهًا على أن الثلاثة الأخيرة وإن عمت الكل لكنها عائدة إلى نفى لازم العلية كالأربعة المتوسطة بخلاف الثلاثة الأول فقوله: وهى أى الاعتراضات الأربعة المخصوصة بالمناسب نفى كل واحد من الشروط الأربعة فنفى عدم المعارض للمصلحة وجود المعارض لها وهذا هو المعنى بالقدح فى المناسبة لأن معناه معارضة المصلحة فيها لمفسدة راجحة أو مساوية وهى غير المعارضة التى نقلت من أقسام نفى العلية صريحًا لأن معناها مقابلة إثبات التأثير بإثبات عدمه فلذا عطف عليها بيان عدم التأثير تفسيرًا لها وبهذا فارقت ما سيجىء من المعارضة فى الأصل إذ لا تعرض فيها لنفى تأثير وصف المستدل ثم ههنا بحث: وهو أنه لم يتعرض عند الضبط للمعارضة فى الأصل مع أنها مذكورة فى التفصيل وتعرض لنفى الانعكاس مع أنه لا ذكر له أصلاً وقد يتوهم أن وجود المعارض لها عبارة عن المعارضة فى الأصل، وأنها من الاعتراضات المخصوصة بالمناسب، وأن الشارح ذهل فى الضبط الإجمالى عن القدح فى المناسبة، وفى التفصيلى عن جعل المعارضة من المخصوصة، وذلك غلط ظاهر وقد يتوهم أن المعارضة فى الأصل هو معنى نفى الانعكاس لأنه إذا أبدى وصف آخر صالح لأن يكون هى العلة للحكم فقد وجد الحكم ولم يوجد الوصف المدعى عليته وهذا أيضًا غلط إذ لا دلالة فى المعارضة على انتفاء وصف المستدل أصلاً بل قولنا: إبداء وصف آخر ربما يشعر بوجوده؛ ألا ترى أن المختار فى المعارضة هو القبول، وفى نفس الانعكاس عدمه بناء على جواز تعدد العلل، وبالجملة الفرق بينهما من الظهور بحيث لا يفتقر إلى البيان، قوله: مثاله يجمع الثلاثة: أى الحسى، والعقلى، والشرعى؛ لكن لا بالنظر إلى أجزاء العلة، وأما في نفس العلة فمما لا يتصور؛ لأن المراد بالعقلى ما لا يدرك بالحس، وبالشرعى ما لا يدرك بالحس أو العقل؛ ثم قولنا: لا نسلم أنه قيل: المراد المنع فى المقيس عليه وهو القتل بالسيف.

الجيزاوى

المصنف: (مثاله فى الصحيح الحاضر) اعترض هذا المثال مسلم الثبوت بأن الاعتراض فى هذا المثال وارد على العلة أعنى السبب لا على حكم الأصل ومثاله الصحيح أن يقول الشافعى أو المالكى: صوم شهر رمضان صوم فرض فيجب تعينه عند النية كالقضاء فيقول الحنفى: إن كان المراد بوجوب التعين الوجوب بعد تعيين الشرع فهو منتف فى الأصل فإن القضاء ليس متعينًا من قبل الشرع وإن كان قبله فمنتف فى الفرع أنه علة ولا يمكن إثباته فيه فيفوت القياس.

الشارح: (والقدح إما فى وجوده) أى وجود الوصف المدعى أنه علة فيمنع وجوده فضلاً عن كونه علة أى فى عليته أى أن الوصف الموجود المدعى أنه علة وقوله: يقدح فى كونه علة وقوله: أو نفى لازمها أى لازم العلة لا نفى نفس العلة واللازم هو بالنسبة إلى الوصف المناسب أربعة ولكل علة اثنان على ما يأتى وقوله: والأول إما منع مجرد المراد بالأول نفى العلية صريحًا وقوله: والثانى إما أن يختص... إلخ. هو نفى اللازم وقوله: ففى الكل منع وجود العلة... إلخ. أى فيرد على كل علة لقياس منع... إلخ. سواء كانت العلة ثبتت عليتها بالمناسبة أو بغيرها وقوله: وجود المعارض أى المعارضة للمصلحة وهو المفسدة المساوية أو الراجحة وهو المعنى بالقدح فى المناسبة والحاصل أن المعارضة فى مقام العلة تطلق بمعنى مقابلة إثبات التأثير الذى ادعاه المستدل بإثبات عدمه وهى المذكورة فى قول الشارح: أو معارضة وبيان عدم التأثير وتطلق بمعنى المقابلة بمفسدة راجحة أو مساوية وهى المذكورة فى نفى لوازم العلة إذا كانت وصفًا مناسبًا بقوله: وعدم المعارض لها وتطلق بمعنى المقابلة بإبداء وصف آخر فى الأصل وقد ذكرها المصنف فى التفصيل ولم يذكرها الشارح ههنا وقوله: حيث شرط فى العلة الاطراد والانعكاس أى فهما لازمان لكل علة سواء كانت ثابتة بتخريج المناط وهو المناسب أولاً وقوله: وهو بعد إلغاء قيد كسر أى كما يقال فى قياس صلاة الخوف على صلاة الأمن فى وجوب القضاء بعلة كونها صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها: إن كونها صلاة لا دخل له فلم يبق إلا كونها عبادة يجب قضاؤها وهو لا يقتضى وجوب الأداء لنقضه بصوم الحائض.

قوله: (اعتراضاته بحسب تقريره عشرة) أى وقد تقدم أن الاعتراضات الواردة

على العلية اثنا عشر والمصنف ذكرها كذلك اثنا عشر غير أنه عد منها التركيب والتعدية.

قوله: (وفى التفصيلى عن جعل المعارضة من المخصوصة) أى فجعلها فى التفصيلى الذى ذكره المصنف من غير المخصوصة مع أنها منها.

قوله: (ثم المراد المنع فى المقيس عليه) أى لأن الكلام فى منع وجود العلة فى الأصل المقيس عليه فيمنع فى القتل بالسيف المقيس عليه القتل بالمثقل فى وجود القصاص به وجود القتل العمد العدوان.

قال: (السادس: منع وجود المدعى علة فى الأصل مثل حيوان يغسل من ولوغه سبعًا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيمنع، وجوابه بإثباته بدليل من عقل أو حس أو شرع).

أقول: ومن الاعتراضات منع كون ما يدعى علة لحكم الأصل موجودًا فى الأصل فضلاً عن أن تكون هى العلة، مثاله: أن يقول فى الكلب: حيوان يغسل من ولوغه سبعًا فلا يقبل جلده الدباغ كالخنزير، فيقول المعترض: لا نسلم أن الخنزير يغسل من ولوغه سبعًا.

والجواب عن هذا الاعتراض بإثبات وجود الوصف فى الأصل بما هو طريق ثبوت مثله لأن الوصف قد يكون حسيًا فبالحس أو عقليًا فبالعقل أو شرعيًا فبالشرع، مثال يجمع الثلاثة إذا قال فى القتل بالمثقل: قتل عمد عدوان فلو قيل لا نسلم أنه قتل قال: بالحس، ولو قيل: لا نسلم أنه عمد قال: معلوم عقلاً بأمارته ولو قيل: لا نسلم أنه عدوان قال: لأن الشرع حرمه.

قال: (السابع: منع كونه علة وهو من أعظم الأسئلة لعمومه وتشعب مسالكه والمختار قبوله وإلا لأدى إلى اللعب فى التمسك بكل طرد، قالوا: القياس رد فرع إلى أصل بجامع وقد حصل قلنا بجامع يظن صحته، قالوا: عجز المعارض دليل صحته، فلا يسمع المنع، قلنا: يلزم أن يصحح كل صورة فدليل بعجز المعترض وجوابه بإثباته بأحد مسالكه فيرد على كل منها ما هو شرط فعلى ظاهر الكتاب الإجمال والتأويل والمعارضة والقول بالموجب وعلى السنة ذلك والطعن بأنه مرسل أو موقوف وفى رواية بضعفه أو قول شيخه: لم يروه عنى، وعلى تخريج المناط ما يأتى وما تقدَّم).

أقول: ومن الاعتراضات منع كون الوصف المدعى عليته علة وذكر المصنِّفُ أنه من أعظم الأسئلة الواردة على القياس لعمومه فى الأقيسة إذ العلة قلما تكون قطعية ولتشعب مسالك العلية فتتعدد طرق الانفصال عنها، وعلى كل واحد منها أبحاث ستقف عليها فيطول القال والقيل فيه ما لا يطول فى غيره ومن استقرأ ذلك علمه، مثاله: أن يقول فى المثال المتقدم لا نسلم أن كون جلد الخنزير لا يقبل الدباغ معلل بكونه يغسل من ولوغه سبعًا، وقد اختلف فى كون منع العلية مقبولاً والمختار أنه مقبول وإلا لأدى إلى التمسك بكل طرود يؤدى إلى اللعب فيضيع

القياس إذ لا يفيد ظنًا وتكون المناظرة عبثًا.

قالوا: أولاً: القياس حده وحقيقته أنه إلحاق فرع بأصل بجامع وقد حصل وإذا ثبت مدعاه فلا يكلف إثبات ما لم يدع.

الجواب: لا نسلم أن حد القياس وحقيقته ذلك بل إلحاق فرع بأصل بجامع يظن صحته وهذا القيد معتبر فى حد القياس اتفاقًا ولم يوجد.

قالوا: ثانيًا: عجز المعارض عن إبطاله دليل صحته إذ طرق عدم العلية من كون الوصف طرديًا وإبداء وصف آخر وغير ذلك مما لا يخفى على المجتهد، والمناظر فلو وجد لوجده ولو وجده لأظهره فلما لم يظهر علم أنه لم يوجد فالفرار إلى مجرد المنع يكفينا دليلاً على أنه صحيح فلا يسمع المنع ولا يشتغل بجوابه لأنه شاهد على نفسه بالبطلان.

والجواب: أنه يقتضى أن كل صورة عجز المعترض عن إبطاله فهو صحيح حتى دليل الحدوث والإثبات بل حتى دليلى النقيضين إذا تعارضا وعجز كل عن إبطال دليل الآخر.

وقد يقال الفرق ظاهر مما مر كيف والسبر دليل ظاهر عام لا يعجز عنه قائس ولا بد معه من العدول إلى الإبطال بمعارضته وإبداء وصف آخر فليفعل أول مرة ويطرح مؤنة ذلك من البين قصرًا للمسافة وتخرجًا من اللجج ومحاولة للمجادلة بالتى هى أحسن ولما ظهر أن هذا المنع مسموع.

فالجواب: إثبات العلية بمسلك من مسالكها المذكورة من قبل فكل مسلك تمسك بها فيرد عليه ما هو شرطه أى ما يليق به من الأسئلة المخصوصة به وقد نبه ههنا على اعتراضات الأدلة الأخرى بتبعية اعتراضات القياس على سبيل الإيجاز ولا بأس أن نبسط فيه الكلام بعض البسط لأن البحث كما يقع فى القياس يقع فى سائر الأدلة ومعرفة هذه الأسئلة نافعة فى الموضعين فنقول الأسئلة بحسب ما يرد عليه من الإجماع والكتاب والسنة، وتخريج المناط أربعة أصناف:

الصنف الأول: على الإجماع، ولم يذكره لقلته مثاله ما قال الحنفية وفى وطء الثيب الإجماع على أنه لا يجوز الرد مجانًا، فإن عمر وزيدًا أوجبا نصف عشر القيمة وفى البكر عشرها وعلى منع الرد من غير نكير وهو ظنى فى دلالته وفى نقله ولولا أحدهما لما تصور فى محل الخلاف والاعتراض عليه من وجوه:

الأول: منع وجود الإجماع لصريح المخالفة أو منع دلالة السكوت على الموافقة.

الثاني: الطعن في السند بأن نقله فلان وهو ضعيف إن أمكنه.

الثالث: المعارضة ولا تجوز بالقياس مثل العيب يثبته ويثبته بالمناسبة أو غيرها ولا بخبر واحد إلا إذا كانت دلالته قطعية ولكن بإجماع آخر أو بمتواتر.

الصنف الثاني: على ظاهر الكتاب كما إذا استدل في مسألة بيع الغائب بقوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وهو يدل على صحة كل بيع والاعتراض عليه بوجوه:

الأول: الاستفسار وقد عرفته.

الثاني: منع ظهوره في الدلالة فإنه خرج صور لا تحصى أو لا نسلم أن اللام للعموم فإنه يجيء للعموم وللخصوص.

الثالث: التأويل وهو أنه وإن كان ظاهراً فيما ذكرت لكن يجب صرفه عنه إلى محمل مرجوح بدليل يصيره راجحًا نحو قوله نهى عن بيع الغرر وهذا أقوى لأنه عام لم يتطرق إليه تخصيص أو التخصيص فيه أقل.

الرابع: الإجمال فإن ما ذكرناه من وجه الترجيح وإن لم يصيره راجحًا فإنه يعارض الظهور فيبقى مجملاً.

الخامس: المعارضة بآية أخرى، نحو قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: ٢٩]، وهذا ما لم يتحقق فيه الرضا فيكون باطلاً أو بحديث متواتر كما ذكرنا.

السادس: القول بموجبه وهو تسليم مقتضى النص مع بقاء الخلاف مثل أن يقول سلمنا حل البيع والخلاف في صحته باق فإنه ما أثبته.

الصنف الثالث: ما يرد على ظاهر السنة كما إذا استدل بقوله: «أمسك أربعًا وفارق سائرهن» على أن النكاح لا ينفسخ والاعتراض عليه بوجوه الستة المذكورة:

الأول: الاستفسار.

الثاني: منع الظهور، إذ ليس فيما ذكرت من الخبر صيغة عموم، أو لأنه خطاب بخاص أو لأنه ورد على سبب خاص.

الثالث: التأويل، فإن المراد تزوج منهنّ أربعًا بعقد جديد، فإن الطارئ كالمبتدأ

فى إفساد النكاح كالرضاع.

الرابع: الإجمال كما ذكرنا.

الخامس: المعارضة بنص آخر.

السادس: القول بالموجب.

وههنا أسئلة تختص بأخبار الآحاد وهو الطعن فى السند بأن يقول هذا الخبر مرسل أو موقوف أو فى روايته قدح فإن راويه ضعيف لخلل فى عدالته أو ضبطه أو بأنه كذبه الشيخ فقال لم يرو عنى، مثاله إذا قال الأصحاب المتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا، قالت الحنفية لا يصح، لأن راويه مالك وقد خالفه وإذا قلنا: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل». قالوا: لا يصح لأنه يرويه سليمان بن موسى الدمشقى عن الزهرى فسئل الزهرى فقال: لا أعرفه.

الصنف الرابع: ما يرد على تخريج المناط وهو ما سيأتى من عدم الإفضاء أو المعارضة أو عدم الظهور أو عدم الانضباط أو بما تقدَّم من أنه مرسل أو غريب أو شبه.

التفتازانى

قوله: (إذ العلة قلما تكون قطعية) بخلاف حكم الأصل وجود العلة فيه فإنه كثيرًا ما يكون قطعيًا وبهذا يندفع أن مجرد العموم لا يصلح دليلاً على كونه أعظم لأن وجود العلة وحكم الأصل كذلك.

قوله: (إلحاق فرع بأصل) فى قوة مساواة فرع الأصل بل هذا أقرب لأن القياس فعل القائس قطعًا كالإلحاق بخلاف المساواة.

قوله: (حتى دليل الحدوث) يعنى حدوث العالم وإثبات الصانع فإن المطلوب وإن كان حقًا لكن لا يصح دليلهما بمجرد المنع الذى لا يقدر المستدل على دفعه والفرق بين ما نحن فيه وبين سائر الصور ظاهر مما ذكر أن طرق عدم العلية محصورة مضبوطة لا تخفى على المجتهد والمناظر فلما لم يظهر المناظر طريقًا منها وضرب إلى مجرد المنع علم أنه ليس بموجود بخلاف سائر الأدلة فإنه لا تتعين طرق نفيها ولا تكون بحيث تظهر البتة للناظر والمناظر.

قوله: (وهو) أى هذا الإجماع ظنى فى دلالته لكونه سكوتيًا ودلالة السكوت

على الموافقة ليست بقطعية وفى نقله لأنه بالآحاد لا التواتر ولولا ظنية الدلالة أو النقل فى هذا الإجماع لما تصوّر تحققه فى محل الخلاف إذ الحكم المجمع عليه إجماعًا قطعى الدلالة والنقل لا يخالف.

قوله: (لصريح المخالفة) حيث ذهب البعض إلى جواز الرد مجانًا والمراد منع وجود الإجماع مطلقًا نطقيًا كان أو سكوتيًا وبهذا يتأتى المنع الآخر أعنى منع دلالة السكوت على الموافقة.

قوله: (ولا تجوز المعارضة بالقياس) لما سبق أن القياس لا يعارض الإجماع مثل أن يقول العيب يثبت الرد قياسًا على سائر الرد ويثبت كون العيب علة للرد بالمناسبة أو غيرها من مسالك العلة.

قوله: (إلا إذا كانت دلالته قطعية) فإنه وإن كان ظنى السند لكن لقطعية دلالته يعارض الإجماع أعنى الإجماع الظنى الدلالة أو النقل إذ لو كان قطعيهما لم يعارضه خبر الواحد أصلاً وإن كان ظنيهما لم يحتج إلى قطعية الدلالة.

قوله: (ولكن بإجماع) أو تواتر على سبيل الفرض والتقدير وإلا فقد عرفت أن لا تعارض بين القطعيين.

قوله: (الاستفسار) مثل أن يقول ما معنى أحل فإنه يقال بمعنى أورده فى محله وبمعنى جعله حلالاً غير حرام.

قوله: (أو لا نسلم) عطف على منع ظهوره أى لا نسلم أنه ظاهر الدلالة على ما ذكرتم فإنه قد خرج منه بيع الملاقيح والمضامين وبيع الحر والخنزير وبيع أمهات الأولاد باتفاق منكم أو لا نسلم أن اللام للاستغراق ولم لا يجوز أن تكون للعهد الخارجى أو الذهنى.

قوله: (فإن ما ذكرناه) وهو أنه عليه السلام نهى عن بيع الغرر وأنه أقوى لعدم تخصيصه أو لعليته وإن لم يجعل المرجوح راجحًا فلا أقل من أن تعارض الظهور فيبقى مجملاً.

قوله: (الستة) أى بعض الوجوه هى الستة التى ذكرت على ظاهر الكتاب وبعضها ما أشار إليه بقوله وههنا أسئلة تختص بأخبار الآحاد.

قوله: (الأول الاستفسار) عن معنى الإمساك والمفارقة أما لو قال إن أردت الإمساك بلا تجديد فممنوع أو معه فغير مفيد فليس باستفسار بل سؤال تقسيم.

قوله: (خطاب بخاص) أى بإمساك غيلان أربعًا من نسوته فلا يكون ظاهرًا فى

عدم انفساخ النكاح على العموم.

قوله: (على سبب خاص) وهو أنه كان قد تزوجهن مرتبًا فأمر بإمساك الأربع الأوائل ومفارقة الأواخر والكلام فيما إذا تزوجهن معًا.

قوله: (فإن الطارئ) يعنى أن الزيادة على الأربع فى الإسلام أمر مناف للنكاح ولا خلاف فى أنه إذا كان مبتدأ مقارنًا للعقد يدفع النكاح وصحته فكذا إذا كان طارئًا يدفعه ويزيل صحته كالرضاع فإن الطارئ منه دافع وللنكاح مزيل لصحته كما أن المبتدأ منه دافع له مانع لصحته.

قوله: (الإجمال) كما ذكرنا وهو أن التأويل المذكور يعارض الظهور فيبقى مجملاً.

قوله: (القول بالموجب) أى سلمنا الإمساك لكن بشرط تجديد العقد ومن أين الدلالة على نفى هذا الاشتراط.

قوله: (أو فى روايته قدح) عطف على قوله مرسل وعلى جملة قوله هذا الخبر مرسل وقوله أو بأنه كذبه الشيخ عطف على قوله وأن راويه ضعيف لأنه فى معنى بأن راويه لتأدية الفاء والباء معنى السببية وجعله عطفًا على بأن يقول ليس بسديد لقصوره عن الدلالة على كونه مقول المعترض وقد جاء فى الرواية وفى عبارة المتن وهى قوله وفى رواية لضعفه أو قول شيخه لم يرو عنى هو عطف على ضعفه وفى شرح العلامة أن المعنى أو الطعن فيه بأنه ورد فى رواية يضعفه فلا يصح التمسك به أو الطعن فيه بأنه قول شيخه بأنه لم يروه عنى على أن الضمير فى قوله بأنه ضمير الشأن وكأنه جعل يضعفه على لفظ المضارع من الضعيف ولا يخفى ما فيه والأقرب أن يكون فى رواية على لفظ الجمع المضاف أى الطعن فى رواية الخبر لضعف بعض الرواة أو بقول شيخه لم يروه عنى.

قوله: (أو بما تقدَّم) عطف على ما سيأتى أى نظرًا إلى المعنى أى الاعتراض بما سيأتى من القدح فى إفضاء الحكم إلى المقصود ومن المعارضة بإبداء معنى آخر يصلح للعلية ومن كون الوصف خفيًا ومن كونه غير منضبط أو بما تقدَّم من كون الوصف مناسبًا مرسلاً أى لم يثبت اعتباره لا بنص أو إجماع ولا يترتب الحكم على وفقه أو غريبًا أى يثبت ترتب الحكم عليه لا بنص ولا بإجماع أو كونه شبهًا لا يثبت مناسبة إلا بدليل منفصل وفى أكثر الشروح أن المراد ما يعد به من استلزام المفسدة وغيره وما يأتى من القدح فى المناسبة وهو إبداء مفسدة راجحة أو مساوية.

الجيزاوى

المصنف: (التمسك بكل طرد) أى بكل وصف طردى لم يعتبره الشارع كالطول والقصر وقوله فيرد على كل منها ما هو شرط أراد بالشرط ما يليق بكل من الاعتراضات وإلا فالشرط لا معنى للاعتراض به.

الشارح: (لعمومه فى الأقيسة) أى عموم كون الوصف علة فى الأقيسة مع كون الغالب أن لا تكون قطعية.

الشارح: (بجامع يظن صحته) أى فيكون مدعيًا ظن الصحة فعليه إثباتها إذا منعها المعترض.

الشارح: (عجز المعارض عن إبطاله) أى إبطال كون الوصف علة بأن يمنع العلية مع السند بالتخلف أو يبدى وصفًا آخر وليس المراد الاستدلال على إبطال كون الوصف علة لأن ذلك غصب لمنصب الاستدلال.

الشارح: (حتى دليل الحدوث والإثبات) الغاية بهما غير صحيحة إلا إذا اعتبر أنه غاية فى عدم الصحة كما أشار إلى ذلك المحشى بقوله فإن المطلوب وإن كان حقًا لكن لا يصح دليلنا، وأما قول الشارح بل حتى دليلى المتناقضين فالغاية باعتبار أن مقتضى الصحة عند العجز أن يكون دليلا المتناقضين عند العجز صحيحين وليس كذلك.

الشارح: (كيف والسبر دليل ظاهر عام) أى يجرى فى إثبات كل علة والغرض تأييد الفرق وإن منع العلة المجرد عجز مصحح للدليل بما ذكره من قوله والسبر. . . إلخ. وحاصله أن المستدل لما كان متمكنًا من إثبات ما ادعاه من العلة بالسبر الذى هو دليل ظاهر عام فلو قلنا بتوجه منع العلة لكان للمستدل أن يثبتها بالسبر وحينئذ يضطر المعترض إلى أن يعدل عن المنع الذى اعترض به أولاً إلى إبطال العلية بمعارضة وإبداء وصف آخر فقد رجع إلى إبطال العلية فليكن الإبطال بها من أول الأمر قصرًا للمسافة.

الشارح: (فى وطء الثيب) أى الجارية الثيب التى باعها سيدها ووجد المشترى بها عيبًا بعد أن وطئها وقوله وعلى منع الرد أى مطلقًا فقد أجمع على منع الرد مجانًا وإن كان من المجمعين من أجازه مع دفع نصف عشر القيمة فى الثيب والعشر فى البكر لكن هذا الإجماع ليس قطعيًا لتصريح بعض بجواز الرد مجانًا.

قال: (الثامن: عدم التأثير وقسم أربعة أقسام الأول عدم التأثير فى الوصف، مثاله صلاة لا تقصر، فلا تقدَّم كالمغرب لأن عدم القصر فى نفى التقديم طردى فيرجع إلى سؤال المطالبة، الثانى: عدم التأثير فى الأصل مثاله: فى بيع الغائب مبيع غير مرئى فلا يصح كالطير فى الهواء، فإن العجز عن التسليم مستقل وحاصله معارضة فى الأصل، الثالث: عدم التأثير فى الحكم، مثاله فى المرتدين مشركون أتلفوا مالاً فى دار الحرب فلا ضمان كالحربى ودار الحرب عندهم طردى فيرجع إلى الأول، الرابع: عدم التأثير فى الفرع، أمثاله زوجت نفسها فلا يصح كما لو زوجت من غير كفء، وحاصله كالثانى، وكل فرض جعل وصفًا فى العلة مع اعترافه بطرد مردود بخلاف غيره على المختار فيهما).

أقول: عدم التأثير عبارة عن إبداء وصف لا أثر له وقسمه الجدليون أربعة أقسام:

فأعلاها: ما يظهر عدم تأثير الوصف مطلقًا ثم أن يظهر عدم تأثيره فى ذلك الأصل ثم أن يظهر عدم تأثير قيد منه ثم أن لا يظهر شىء من ذلك لكن لا يطرد فى محل النزاع فيعلم منه عدم تأثيره وخصوا كل قسم باسم تمييزًا لبعضها عن بعض وتسهيلاً للعبارة عنها باختصار فالأول وهو ما كان فيه الوصف غير مؤثر يسمى عدم التأثير فى الوصف مثاله: أن يقال فى الصبح لا يقصر فلا يقدم إذ أنه كالمغرب فيقال عدم القصر لا تأثير له فى عدم تقديم الأذان فإنه لا مناسبة ولا شبه فهو وصف طردى ولا يعتبر اتفاقًا ولذلك استوى المغرب وغيره مما يقصر فى ذلك ومرجعه المطالبة بكون العلة علة.

القسم الثانى: وهو أن يكون الوصف غير مؤثر فى ذلك الأصل للاستغناء عنه بوصف آخر ويسمى عدم التأثير فى الأصل مثاله: أن يقول فى بيع الغائب مبيع غير مرئى فلا يصح بيعه كالطير فى الهواء فيقول المعترض كونه غير مرئى وإن ناسب نفى الصحة فلا تأثير له فى مسألة الطير لأن العجز عن التسليم كاف فى منع الصحة ضرورة استواء المرئى وغير المرئى فيها ومرجعه المعارضة فى العلة بإبداء علة أخرى وهو العجز عن التسليم.

الثالث: أن يذكر فى الوصف المعلل به وصفًا لا تأثير له فى الحكم المعلل ويسمى عدم التأثير فى الحكم مثاله أن يقول الحنفية فى مسألة المرتدين إذا أتلفوا

أموالنا مشركون أتلفوا مالاً فى دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المشركين، فيقول المعترض: دار الحرب لا تأثير له عندكم ضرورة استواء الإتلاف فى دار الحرب ودار السلام فى إيجاب الضمان عندهم ومرجعه إلى مطالبه تأثير كونه فى دار الحرب فهو كالأول.

الرابع: أن يكون الوصف المذكور لا يطرد فى جميع صور النزاع، وإن كان مناسبًا ويسمى عدم التأثير فى الفرع مثاله أن يقال فى تزويج المرأة نفسها زوجت نفسها بغير إذن وليها، فلا يصح، كما زوّجت من غير كفء فيقول المعترض كونه غير كفء لا أثر له فإن النزاع واقع فيما زوجت من كفء ومن غير كفء وحكمهما سواء فلا أثر له ومرجعه إلى المعارضة بوصف آخر وهو تزويج فقط فهو كالثانى، واعلم أن حاصل ما ذكر أن الأقسام الأربعة الأول والثالث منها يرجعان إلى منع العلة والثانى، والرابع إلى المعارضة فى الأصل بإبداء علة أخرى والأول قد مر والثانى سيأتى فليس هو سؤالاً برأسه، وقد يقال إن ذلك لعدم التمييز بين ما يقصد به منع العلية ليدل عليها وبين الدليل على عدمها وكذا بين إبداء ما يوجب احتمال علية الغير وبين ما يوجب الجزم به قوله وكل فرض لما كان حاصل القسم الرابع وجود قيد طردى فى الوصف المعلل به وهو كونه غير كفء ذكر ذلك قاعدة تتعلق به وهى أن كل ما فرض جعله وصفًا فى العلة من طردى هل هو مردود عند المناظرين فلا يجوزونه أما إذا كان المستدل معترفًا به طردى فالمختار أنه مردود لأنه فى كونه جزء العلة كاذب باعترافه وأنه لحد قبيح وقيل ليس بمردود لأن الغرض استلزام الحكم فالجزء إذا استلزم الحكم فالكل مستلزم قطعًا وأنه إذا لم يكن معترفًا بأنه طردى فالمختار أنه غير مردود لجواز أن يكون فيه غرض صحيح كدفع النقض الصريح إلى النقض المكسور وهو أصعب بخلاف الأول فإنه معترف بأنه غير مؤثر وأن العلة هو الباقى فيرد النقض كما لو لم يذكره والتفوه به لا يجديه نفعًا فى دفع النقض وقيل مردود لأنه لغو وإن لم يعترف به وقد عرف الفرق.

التفتازانى

قوله: (إبداء وصف لا أثر له) أى إبداء المعترض فى قياس المستدل وصفًا لا أثر له فى إثبات الحكم بأن يظهر عدم تأثيره مطلقًا أو فى ذلك الأصل أو يظهر عدم

تأثير قيد منه أو يعلم عدم تأثيره بعدم اطراده فى محل النزاع بناء على أن التأثير مستلزم للاطراد فكل أخص مما بعده فلذا كان أعلى أى أقوى فى إبطال العلية.

قوله: (فهو كالثانى) أى عدم التأثير فى الأصل إذ لا تأثير للوصف فى ذلك الوصف استغناء عنه بوصف آخر فمرجعه إلى معارضة وصف كونه من غير كفء بوصف آخر هو مجرد تزويج المرأة نفسها من غير اعتبار للكفاءة وعدمها وفى المنتهى أنه كالثالث يعنى عدم التأثير فى الحكم لأن المستدل جعل الوصف تزويجًا لم يراع الولى فيه كفاءة الزوج فيقول المعترض فيه عدم الكفاءة مما لا تأثير له لأن تزويجها نفسها باطل عندكم سواء كان من كفء أو من غير كفء وبالجملة ينبغى أن يكون المراد بقوله زوجت نفسها أى من غير كفء على ما صرح به فى المنتهى ليتحقق الاشتراك فى الوصف وإن لم يكن فى المتن والشرح إشعار بذلك وأن يكون قوله كما زوجت من غير كفء على لفظ المبنى للمفعول ليتحقق المغايرة بين الأصل والفرع وفى بعض الشروح أن المراد زوجت نفسها مطلقًا فلا يصح كما إذا زوّجت نفسها من غير كفء والاعتراض أن ليس المؤثر فى الأصل تزويجها نفسها مطلقًا بل مع قيد كونه من غير كفء.

قوله: (والأول) أى منع العلة قد مر إذ هو ثانى اعتراضات النوع الذى نحن بصدده والثانى أن المعارضة فى الأصل ستأتى إذ هو عاشرها.

قوله: (وقد يقال) يعنى أن حاصل الأول والثالث من هذه الأقسام الأربعة ليس مجرد منع العلية وطلب إقامة الدليل عليها بل إثبات عدم علية الوصف مطلقًا أو فى ذلك الأصل وفرق بين منع العلية لقيام الدليل عليها وبين إقامة الدليل على عدمها وكذا حاصل الثانى والرابع ليس مجرد المعارضة فى الأصل بإبداء ما يحتمل أن يكون من العلة بل إثبات أن العلة هى ذلك الغير وفرق بين إبداء ما يحتمل العلية وإبداء ما هو العلة قطعًا.

قوله: (وكل فرض) من الشارحين من فسر هذا المقام بما يشهد بأنه لم يفهمه وآخرون اعترفوا بعدم الفهم فلذا بالغ المحقق فى توضيحه بما لا مزيد عليه فقوله وهو أصعب يريد أن إيراد النقض المكسور أصعب على المعترض من إيراد النقض الصحيح لأن فيه بيان عدم تأثير بعض أجزاء الوصف وبيان نقض البعض الآخر وفى النقض الصريح ليس إلا بيان نقض الوصف أعنى ثبوته فى صورة مع عدم

الحكم فيها وقوله بخلاف الأول متعلق بقوله لجواز أن يكون يعنى أن المستدل إذا لم يكن معترفًا بكون الوصف طرديًا لجواز أن يكون له فى ضم الوصف الطردى إلى العلة غرض صحيح بأن لا يوجد المجموع مع عدم الحكم بخلاف ما إذا قال معترفًا بأن الوصف المضموم طردى فإن ذلك اعتراف بأنه لا مدخل له فى العلية وأن العلة هى ذلك الأمر الذى فرض الطردى وصفًا فيه فحينئذٍ يسهل النقض بإيراد صورة يوجد فيها مجرد ذلك الأمر ولا يوجد الحكم وتلفظه بأن العلة هى المجموع مع اعترافه بذلك لا يفيده، وقوله لأنه أى الوصف الطردى المضموم إلى ما هو العلة لغو سواء اعترف المستدل بذلك أو لم يعترف والجواب أنه إذا لم يعترف بذلك يجوز أن يتعلق له به غرض صحيح بخلاف ما إذا اعترف فافترقا.

الجيزاوى

المصنف: (لأن عدم القصر طردى) أى لا مناسبة فيه للحكم أصلاً وهو غير معتبر اتفاقًا وقوله فيرجع إلى سؤال المطالبة أى الذى هو الاعتراض الثانى فى الاعتراضات الواردة على العلة وقوله عدم التأثير فى الحكم الفرق بين الأول وبينه أن الطردية فى الأول متفق عليها بين المتناظرين وفى هذا الطردية إنما هى إلزامية على رأى المستدل ولذا قال المصنف ودار الحربى عندهم طردى وعدم التأثير فى الحكم نشأ من القيد الذى اعتبره المستدل وقوله فلا ضمان أى إذا أسلموا وقوله فيرجع إلى الأول أى لأن كلاً فى المعنى مطالبة بالعلية وطلب للدليل عليها وقوله كما لو زوجت من غير كفؤ أى كما لو زوج الولى الصغيرة من غير كفؤ.

الشارح: (وهو كالثانى) أى فى أن كلاً راجع إلى إبداء علة أخرى وهو المطلق فيرجعان إلى المعارضة فى الأصل فالمستدل قد جعل فى المثال الرابع العلة فى الأصل تزويجها نفسها بغير كفؤ والمعترض يبدى وصفًا هو العلة وهو تزويجها نفسها مطلقًا سواء كان بغير كفؤ أو بكفؤ لأن كونه بكفؤ لا أثر له وفى التحرير: إن الرابع راجع إلى الثالث فإن المعترض إذا ألقى القيد فقد منع علية المقيد ومقصود المعترض ليس إثبات علة أخرى.

قال: (التاسع: القدح فى المناسبة بما يلزم من مفسدة راجحة أو مساوية وجوابه بالترجيح تفصيلاً أو إجمالاً كما سبق).

أقول: هذا أول الاعتراضات الأربعة المخصوصة بالمناسبة ويخص باسم القدح فى المناسبة وهو إبداء مفسدة راجحة أو مساوية لما مر أن المناسبة تنخرم بالمعارضة.

والجواب بترجيح المصلحة على المفسدة تفصيلاً أو إجمالاً، أما تفصيلاً فبخصوص المسألة بأن هذا ضرورى وذلك حاجى أو بأن إفضاء هذا قطعى أو أكثرى وذاك ظنى أو أقلى أو أن هذا اعتبر نوعه فى نوع الحكم وذاك اعتبر نوعه فى جنس الحكم إلى غير ذلك مما تنبهت له وأما إجمالاً فبلزوم التعبد ولولا اعتبار المصلحة وقد أبطلناه.

مثاله: أن يقول فى الفسخ فى المجلس وجد سبب الفسخ فيوجد الفسخ وذلك دفع ضرر المحتاج إليه من المتعاقدين فيقال معارض بضرر الآخر فيقول الآخر يجلب نفعًا، وهذا يدفع ضررًا ودفع الضرر أهم للعقلاء ولذلك يدفع كل ضر ولا يجلب كل نفع.

مثال آخر: إذا قلنا التخلى للعبادة أفضل لما فيه من تزكية النفس، فيقال لكنه يفوت أضعاف تلك المصلحة منها إيجاد الولد وكف النظر وكسر الشهوة، وهذه أرجح من مصالح العبادة فيقول بل مصلحة العبادة أرجح لأنها لحفظ الدين وما ذكرتم لحفظ النسل.

التفتازانى

قوله: (هذا أول الاعتراضات) قد عرفت أن وجود المعارض للمصلحة هو القدح فى المناسبة وقد جعله عند الضبط الإجمالى ثانى اعتراضات المناسبة لكنه فى المتن أوّلها.

قوله: (لما مر) فى مسلك المناسبة أن المختار انخرام المناسبة لمفسدة تلزم راجحة أو مساوية.

قوله: (إلى غير ذلك) مثل أن هذا اعتبر نوعه فى جنسه وذاك جنسه فى جنسه وأن هذا الضرورى دينى وذاك مالى.

قوله: (وقد أبطلناه) أى التعبد حيث ذكرنا أن الأحكام مشتملة على المصالح إما تفضلاً وإما وجوبًا.

الجيزاوى

الشارح: (**مثاله أن يقول فى الفسخ فى المجلس**) أى فى خيار المجلس الذى تقول به الشافعية.

الشارح: (**التخلى أفضل**) أى التخلى للنوافل أفضل من التزوج وقوله لكنه يفوت أضعاف تلك المصلحة أى وذلك التفويت مفسدة راجحة لكن قوله بعد وهذه أرجح من مصالح العبادة يقتضى أن المعارض للمصلحة مصلحة أخرى راجحة وهو خلاف الفرض.

قوله: (**وقد عرفت... إلخ**) لما كان المفضى إلى المقصود هو ترتب الحكم على الوصف المناسب صح إضافة الإفضاء إلى الوصف وإلى الحكم.

قال: (العاشر: القدح فى إفضاء الحكم إلى المقصود كما لو علل حرمة المصاهرة على التأبيد بالحاجة إلى ارتفاع الحجاب المؤدى إلى الفجور، فإذا تأبد انسد باب الطمع المفضى إلى مقدمات الهم والنظر المفضى إلى ذلك فيقول المعترض بل سد باب النكاح أفضى إلى الفجور والنفس مائلة إلى الممنوع والنظر المفضى إلى ذلك فيقول المعترض بل سد باب النكاح أفضى إلى الفجور والنفس مائلة إلى الممنوع وجوابه أن التأبيد يمنع عادة بما ذكرناه فيصير كالطبيعى كالأمهات).

أقول: ومما يختص بالمناسب من الاعتراضات القدح فى إفضائه إلى المصلحة المقصودة من شرع الحكم له، مثاله: أن يقال فى علة تحريم مصاهرة المحارم على التأبيد أنها الحاجة إلى ارتفاع الحجاب ووجه المناسبة أنه يفضى إلى رفع الفجور وتقريره أن رفع الحجاب وتلاقى الرجال والنساء يفضى إلى الفجور وأنه يندفع بتحريم التأبيد إذ يرتفع الطمع المفضى إلى مقدمات الهم والنظر المفضية إلى الفجور فيقول المعترض لا يفضى إلى ذلك بل سد باب النكاح أفضى إلى الفجور لأن النفس حريصة على ما منعت منه، وقوة داعية الشهوة مع اليأس عن المحل مظنة الفجور.

والجواب: ببيان الإفضاء إليه بأن يقول فى المسألة التأبيد يمنع عادة ما ذكرناه من مقدمات الهم والنظر وبالدوام يصير كالأمر الطبيعى فلا يبقى المحل مشتهى كالأمهات.

التفتازانى

قوله: (القدح فى إفضائه إلى المصلحة) الظاهر أن الضمير للحكم على ما هو صريح عبارة المتن لكن المذكور فيما سبق أن الإفضاء إلى المصلحة إنما هو من شروط الوصف المناسب وقد عرفت أن فى هذا المقام تسامحًا وأن المفضى إلى المصلحة هى شرعية ذلك الحكم كالتحريم مثلاً.

قوله: (ووجه المناسبة) أى بين تحريم مصاهرة المحارم كأم الزوجة على التأبيد وبين الحاجة إلى ارتفاع الحجاب أن التحريم يفضى إلى رفع الفجور من جهة أن التحريم على التأبيد يرفع الطمع المفضى إلى الهم والنظر المفضى إلى الفجور فيعترض بأن التحريم على التأبيد لا يفضى إلى رفع الفجور بل ربما يفضى إلى الفجور لكونه عبارة عن سد باب النكاح والمنع عنه والإنسان حريص على ما منع.

قال: (**الحادى عشر: كون الوصف خفيًا كالرضا والقصد والخفى لا يعرف الخفى وجوابه ضبطه بما يدل عليه من الصيغ والأفعال**)

أقول: ثالث اعتراضات المناسبة كون الوصف غير ظاهر كالرضا فى العقود والقصد فى الأفعال والجواب ضبطه بصفة ظاهرة كضبط الرضا بصيغ العقود وضبط العمد بفعل يدل عليه عادة كاستعمال الجارح فى القتل.

التفتازانى

قوله: (كون الوصف غير ظاهر) قد سبق أن من شرط المناسب كونه وصفًا ظاهرًا لأن الغيب لا يعرف الغيب فلا حاجة ههنا إلى ما ذكر فى المتن أن الخفى لا يعرف الخفى ومع ذلك فمعناه أنه لا يعرف الحكم الخفى لا الحكمة الخفية على ما فى بعض الشروح لأن العلل إنما هى أمارات ومعرفات للأحكام التى هى غيب عنا لا للحكم والمصالح وإنما توهم ذلك من جهة أن الوصف الذى هى الحكمة إذا كان خفيًا ليضبط بظاهر يعرفه ويدل عليه عادة كصيغ العقود على الرضا واستعمال الجارح على العمد وما وقع فى بعض الشروح أنه يضبط بالأمور الظاهرة من الصيغ والأفعال الموضوعة للدلالة على الأمور الباطنة موهم أنه فهم من الأفعال الفعل النحوى.

الجيزاوى

قوله: (من جهة أن الوصف الذى هو الحكمة) أى الباعث.

قوله: (بظاهر يعرفه ويدل عليه) أى مبنى على ذلك أى أن المعرف هو الحكمة بمعنى الباعث مع أن المعرف هو الحكم.

قال: (الثانى عشر: كونه غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد كالحرج والمشقة والزجر فإنها تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال وجوابه إما أنه منضبط بنفسه أو بضابط كضبط الحرج بالسفر ونحوه).

أقول: ورابع اعتراضات المناسب كون الوصف غير منضبط كالحكم والمصالح مثل الحرج والمشقة والزجر فإنها أمور ذوات مراتب غير محصورة ولا متميزة وتختلف بالأشخاص والأحوال والأزمان فلا يمكن تعيين القدر المقصود منها، وجوابه أنه إما منضبط بنفسه كما تقول فى المشقة والمضرة: إنه منضبط عرفًا، وإما بضبطه بوصف كالمشقة بالسفر والزجر بالحدود.

التفتازانى

قوله: (مثل الحرج والمشقة) معلوم أنهما ليسا من الحكم والمصالح بل المراد أن قصر الصلاة وجواز الإفطار مثلاً فى مظان الحرج والمشقة حكمة ومصلحة ثم الظاهر أن ليس بين الحرج والمشقة كثير فرق فلذا قال كالمشقة بالسفر من غير تعرض للحرج.

الجيزاوى

المصنف: (كالتعليق بالحكم والمقاصد) ظاهر عبارة التحرير وشرحه أن المراد بالحكم البواعث وبالمقاصد المصالح المرتبة على الحكم المرتب على العلة بمعنى الوصف الظاهر المنضبط وقوله كالحرج والمشقة راجع للحكم وقوله والزجر راجع للمقاصد ولكن الذى فهمه المحشى أن المراد بالحكم والمقاصد واحد هو المصلحة المترتبة حيث قال معلوم أن الحرج والمشقة ليسا من الحكم والمصالح بل المراد أن قصر الصلاة وجواز الإفطار مثلاً فى مظان الحرج والمشقة حكمة ومصلحة.

قال: (الثالث عشر: النقض كما تقدَّم وفى تمكين المعترض من الدلالة على وجود العلة إذا منع ثالثها يمكن ما لم يكن حكمًا شرعيًا، رابعها ما لم يكن طريق أولى بالقدح. قالوا: لو دل المستدل على وجود العلة بدليل موجود فى محل النقض فنقض المعترض ثم منع وجوهًا فقال المعترض ينتقض دليلك لم يسمع لأنه انتقل من نقض العلة إلى نقض دليلها وفيه نظر أما لو قال يلزمك إما انتقاض علتك أو انتقاض دليلها كان متجهًا ولو منع المستدل تخلف الحكم ففى تمكين المعترض من الدلالة، ثالثها يمكن ما لم يكن طريق أولى).

أقول: النقض كما علمت عبارة عن ثبوت الوصف فى صورة مع عدم الحكم فيها ويمكن فى جوابه منع كل واحد منهما فليجعل البحث فيه قسمين:

القسم الأول: فيما يمنع المستدل وجود الوصف فى صورة النقض وهو وارد بالاتفاق، وفيه بحثان:

الأول: هل للمعترض أن يدل على وجوده حينئذٍ أو ابتداء؟ قيل: نعم إذ به يتم إبطال دليل الخصم وقيل لا فإنه انتقال من الاعتراض إلى الاستدلال وقيل إن كان حكمًا شرعيًا فلا لأن الاشتغال بإثبات حكم شرعى هو الانتقال بالحقيقة وهو غير جائز وإلا فنعم، لظهور أمر تتميمه لدليله وقيل لا ما دام له طريق فى القدح أولى من النقض وأما إذا لم يكن له طريق أولى به فجائز وذلك لأن غصب المنصب والانتقال إنما ينفيان استحسانًا فإذا وجد الأحسن لم يرتكبهما وإلا فالضرورة تجوزهما.

البحث الثانى: إذا كان المستدل قد ذكر على وجود العلة فى الأصل دليلاً موجودًا فى محل النقض ونقض المعترض العلة فقال المستدل لا نسلم وجودها فقال المعترض فينتقض دليلك لوجوده فى محل النقض بدون مدلوله وهو وجود العلة فقد قال الجدليون لا يسمع هذا من المعترض لأنه انتقل من نقض العلة إلى نقض دليلها، قال المصنِّفُ وفيه نظر ولعل ذلك أن القدح فى دليل العلة قدح فى العلة وهو مطلوبه فلا يقال هذا إذا ادعى انتقاض دليل العلة معينًا ولو ادعى أحد الأمرين، فقال يلزم إما انتقاض العلة وإما انتقاض دليلها، وكيف كان لا يثبت العلية كان مسموعًا بالاتفاق فإن عدم الانتقال فيه ظاهر.

القسم الثانى: فيما يمنع المستدل عدم الحكم فى صورة النقض وهو وارد اتفاقًا

وهل للمعترض إقامة الدليل على عدم الحكم قيل نعم إذ به يحصل مطلوبه وقيل لا لأنه انتقال وقيل نعم إذا لم يكن له طريق أولى بالقدح كما تقدَّم.

التفتازانى

قوله: (على وجوده) أى وجود الوصف فى صورة النقض حينئذٍ أى حين منع المستدل وجوده أو ابتداء أى قبل منعه.

قوله: (إذ به) أى بوجود الوصف فى صورة النقض يحصل النقض فيتم إبطال دليل الخصم فكما أنه متمكن من إبطال فكذا من متمماته.

قوله: (وإلا) أى وإن لم يكن وجود الوصف فى صورة النقض حكمًا شرعيًا فيعم أى للمعترض أن يقيم الدليل على وجوده لأن كون هذا تتميمًا لمطلوبه لا انتقالاً إلى مطلوب آخر أمر ظاهر بخلاف ما إذا كان حكمًا شرعيًا فإن جانب الانتقال فيه أظهر فضمير تتميمه ودليله للمعترض واللام متعلق بتتميمه والمراد دليله على نفى العلية وعلى بطلان قياس المستدل وجمهور الشارحين على أن المراد أن المذهب الثالث هو التفصيل بأن الحكم المختلف فيه إن كان حكمًا عقليًا للمعترض أن يدل على وجود الوصف فى صورة النقض لأنه يقدح فيه فتحصل فائدة وإن كان حكمًا شرعيًا فلا لعدم الفائدة إذ للمستدل أن يقول يجوز أن يكون تخلف الحكم لوجود مانع أو انتفاء شرط فيجب الحمل عليه جمعًا للدليلين دليل الاستنباط ودليل التخلف فلا تبطل العلة بخلاف الحكم العقلى فإن هذا لا يتمشى فيه ولا يخفى ضعف هذا الكلام.

قوله: (وهو مطلوبه) أى القدح فى العلة مطلوب المعترض وفى بعض الشروح وجه النظر أن هذا انتقال من اعتراض وغير المسموع وهو الانتقال من الاعتراض والاستدلال.

قوله: (وكيف كان) أى سواء كان للازم انتقاض العلة أو انتقاض دليلها لم تثبت العلية أما على الأول فلما مر أن النقض يبطل العلية وأما الثانى فلأنه لا بد لثبوت العلية من مسلك صحيح، وأما ما قال إن انتقاض دليل العلة يستلزم انتقاض العلة فظاهر البطلان.

قوله: (كما تقدَّم) من أنه إذا كان له طريق فى القدح أولى من النقض لم يسمع

من المعترض إقامة الدليل على وجود الوصف فى صورة النقض وإذا لم يكن يسمع لمكان الضرورة فكذا إقامة الدليل على انتفاء الحكم إلا فى المستثنات وهى الصور التى ينتفى فيها الحكم وتوجد العلة أية كانت من العلل المعتبرة فى حكم المسألة على اختلاف المذاهب فإنه لا نزاع فى أن ورود النقض على سبيل الاستثناء لا يفيد العلة كالعرايا وضرب الدية على العاقلة لأنه لما ورد على كل مذهب كان مجامعًا لما هو عليه ولهذا اتفقوا على أن المستثنى لا قياس عليه ولا تناقض به.

قال: (والمختار لا يجب الاحتراز من النقض، وثالثها إلا فى المستثنيات لنا أنه سئل عن الدليل وانتفاء المعارض ليس منه وأيضًا فإنه وارد وإن احترز اتفاقًا).

أقول: هل يلزم المستدل أن يحترز فى متن الاستدلال من النقض بأن يذكر قيدًا يخرج محل النقض؟ قيل يلزمه لئلا ينتقض العلة وقيل يلزمه إلا فى المستثنيات، وهى ما يرد على كل علة فإذا قال فى الأرز مطعوم فيجب فيه التساوى كالبر فلا حاجة إلى أن يقول ولا حاجة تدعو إلى التفاضل فيه فيخرج العرايا فإنه وارد على كل تقدير سواء عللنا بالطعم أو القوت أو الكيل فلا تعلق له بإبطال مذهب وتصحيح آخر، والمختار أنه لا يجب أصلاً، لنا أنه سئل عن دليل العلية التزمه ووفى به والنقض دليل عدم العلية فهو بالحقيقة معارضة ونفى المعارض ليس من الدليل فهو غير ملتزم له فلا يلزمه، ولنا أيضًا أن ذكره إنما كان لئلا يرد النقض وذلك إنما يصح إذا لم يرد النقض معه وليس كذلك فإنه وارد معه اتفاقًا بأن نقول هذا وصف طردى والباقى منتقض.

التفتازانى

قوله: (سئل عن دليل العلية) تقرير أول الوجهين على ما فى الشروح أنه إنما سئل عن الدليل المقتضى للحكم وانتفاء المعارض ليس منه لأن الدليل هو الوصف المؤثر لا غير والمعنى بالمعارض ما لأجله تخلف الحكم فى صورة النقض ولو كان انتفاؤه من العلة لما كان الوصف المفروض نفس العلة بل جزأها وتقرير ثانيهما أن النقض وارد اتفاقًا وإن احترز عنه فالاحتراز ملغى وفى بعض الشروح أن النقض إن لم يكن حاصلاً فى نفس الأمر فقد تم الدليل وإن كان حاصلاً فلا يتم احتراز عنه لفظًا أو لا والغرض من إيراد أمثال هذه المباحث أن يظهر لك قوة تصرف الشارح المحقق فى الدقائق وحسن تقصيه عن المضائق.

قال: (وجوابه ببيان معارض اقتضى نقيض الحكم أو خلافه لمصلحة كالعرايا وضرب الدية أو لدفع مفسدة آكد كحل الميتة للمضطر فإن كان التعليل بظاهر عام حكم بتخصيصه وتقدير المانع كما تقدَّم).

أقول: لما فرغ من بحث النقض بجزءيه بين وجه الجواب عنه وهو بإبداء المانع، أعنى بيان وجود معارض فى محل النقض اقتضى نقيض الحكم كنفى الوجوب للوجوب أو خلافه كالحرمة للوجوب وذلك إما لتحصيل مصلحة أو دفع مفسدة، أما تحصيل المصلحة فكما فى العرايا إذا أوردت على الربويات لعموم الحاجة إلى الرطب والتمر وقد لا يكون عندهم ثمن آخر وكضرب الدية على العاقلة إذا أورد على الزجر بشرع الدية لمصلحة أولياء المقتول مع عدم تحميل القاتل ما لم يقصد به القتل وكون أوليائه يغنمون بكونه مقتولاً فليغرموا بكونه قاتلاً، ولذلك قال ﷺ: «ما لك غنمه فعليك غرمه» وأما دفع المفسدة فكما علل حرمة الميتة بقذارته فإذا أورد المضطر قيل ذلك لدفع مفسدة هلاك النفس وهو أعظم من كل المستقذر هذا كله إذا لم تكن العلة منصوصة بظاهر عام وأما إن كانت كذلك فلا يجب إبداء المانع بعينه بل يحكم بتخصيصه بغير محل النقض ويقدر المانع بجذب مصلحة أو دفع مفسدة، فيكون تخصيصًا للعموم لا للعلة، فإنه أهون وقد تقدَّم ما فيه كفاية.

التفتازانى

قوله: (لما فرغ) يشير إلى أن المراد بجواب النقض الجواب عنه بعدم تحققه حتى أن منع أحد جزأيه لا يكون جوابًا عنه بل دفعًا لتحققه.

قوله: (وذلك) أى اقتضاء المعارض نقيض الحكم أو خلافه قد يكون لتحصيل مصلحة أولى ودفع مفسدة أوكد وبهذا يظهر أن فى عبارة المتن اقتصارًا بحذف المعطوف عليه ونقض العرايا من قبيل نقض الحكم باعتبار وجوب التساوى وعدمه أو حرمة التفاضل وعدمها وأما وجوب الدية على العاقلة فيحتمل أن يجعل من قبيل اقتضاء خلاف الحكم لظهور أن وجوب دية مخففة على العاقلة حكم مخالف لوجوب دية مغلظة على العاقلة فقوله لعموم الخاصة متعلق بقوله كما فى العرايا وقوله لمصلحة أولياء المقتول متعلق بقوله كضرب الدية إشارة إلى تحصيل المصلحة وأن نفس ضرب الدية لمصلحة أولياء المقتول وكونها ليست على القاتل لعدم قصده وكونها على أوليائه لكون الغرم بالغنم وصورة المضطر من قبيل خلاف الحكم لأن

الإباحة خلاف الحرمة ثم الصور المذكورة كلها من قبيل المستثنيات ومثله كاف فى التمثيل.

قوله: (فإنه) أى تخصيص عموم اللفظ أهون من تخصيص العلة لأن دلالة العام ظاهرة كثر فيها التخصيص بخلاف العلة وقد تقدَّم فى بحث شرائط العلة حيث قال فيجب تقدير المانع.

الجيزاوى

الشارح: (**إذا أورد على الزجر بشرع الدية**) أى أن القاتل عمدًا قد شرع له الدية زجرًا والزجر ليس موجودًا فى قتل الخطأ وقد أوجبوا الدية على العاقلة ولكن روعى فى ذلك مصلحة أولياء المقتول وفيه أنه لا معنى للنقض لأنه لم توجد العلة فى الخطأ وتخلف عنها الحكم لأن الزجر إنما هو قتل العمد والخطأ مخالف للعمد فلا نقض ولا قياس فتأمل.

الشارح: (**مع عدم تحمل القاتل هذا على مذهب الشافعية**) أما غيرهم فالقاتل كواحد من العاقلة.

الشارح: (**وقد تقدم ما فيه كفاية**) أى فى قول المصنف وفى النقض وهو وجود المدعى علة مع تخلف الحكم ثالثها إلى أن قال: وإن كانت منصوصة فبظاهر عام فيجب تخصيصه كعام وخاص ووجب تقدير المانع وحاصله أن النص الظاهر العام يجب تخصيصه بغير صورة النقض لأن ذلك النص عام يدل على العلية فى محل النقض وغيره وعدم الحكم خاص يدل على عدم العلية فى محل النقض وإذا تعارض عام وخاص خصص العام.

قوله: (**وبهذا يظهر أن فى عبارة المتن اقتصارًا بحذف المعطوف عليه**) لعله بحذف صفة المعطوف عليه وهو لفظ أولى وأما المعطوف عليه فهو لفظ المصلحة وهو مذكور وقوله من قبيل نقيض الحكم تحريف وصوابه من قبيل اقتضاء نقيض الحكم.

قال: (الرابع عشر: الكسر وهو نقض المعنى والكلام فيه كالنقض).

أقول: الكسر وهو نقض المعنى وحاصله وجود المعنى فى صورة مع عدم الحكم فيه وقد علمت هل يسمع ومتى يسمع فحيث يسمع فهو كالنقض والكلام فيه كالكلام فيه من الأجوبة الثلاثة والكلام عليها سؤالاً وجوابًا، واختلافًا واختيارًا فلا يتكرر.

ومثاله: ما مر من الترخص للسفر لحكمة المشقة فيكسر بالحمال، واعلم أن منع وجود العلة ههنا أظهر منه فى النقض لما مر أن قدر الحكمة يتفاوت فقد لا يحصل ما هو مناط الحكم منه فى الأصل فى الفرع ومنع بقاء الحكم ههنا قد يدفع بوجه آخر وهو أنه لم لا يجوز أن يثبت حكم هو أولى بالحكمة، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك كله فى موضعه.

التفتازانى

قوله: (وهو نقض المعنى) أى وجود الحكمة المقصودة من الوصف مع عدم الحكم وقد علمت فى بحث شروط العلة أن المختار أنه لا تبطل العلية فلا تسمع إلا إذا علم وجود قدر الحكمة أو أكثر ولم يثبت حكم آخر أليق بتحصيل الحكم منه وحينئذٍ هو كالنقض فيجاب أولاً بمنع وجود المعنى وثانيًا بمنع عدم الحكم كيلا يتحقق وإذا تحقق يجاب بإبداء المانع وحينئذٍ فهل للمعترض أن يدل على وجود المعنى فيه أربعة مذاهب وعلى وجود الحكم فيه ثلاثة مذاهب وهل يجب الاحتراز عن الكسب فى متن الاستدلال المختار أنه لا يجب.

قوله: (فقد لا يحصل) أى فى الفرع ما هو المناط للحكم فى الأصل من قدر الحكمة بخلاف نفس الوصف فإنه لا يتفاوت.

قوله: (ومنع انتفاء الحكم) قد عرفت أن ليس للمستدل فى رفع انتفاء الحكم فى صورة النقض سوى المنع وبيان المانع وأما فى الكسب فله أن يدفعه لأن انتفاء الحكم مع وجود الحكم لا يصلح اعتراضًا على عليتها لجواز أن يكون قد شرع فى صورة الكسر لتحصيل تلك الحكمة حكم آخر هو أولى بها كما إذا قال المعلل، إنما قطع اليد باليد للزجر فيقول المعترض حكمة الزجر قائمة فى القتل العمد العدوان مع أنه لا قطع فيجيب المعلل بأنه قد شرع فيه حكم آخر هو أليق وأشد زجرًا من القطع وهو القتل وقد سبق تحقيق ذلك.

الجيزاوى

الشارح: (واعلم أن منع وجود العلة... إلخ) المراد منع العلة بمنع الحكمة المقتضية لاعتبارها علة ثم الكلام على تقدير سماع الكسر.

قوله: (سوى المنع) أى لدفع تحققه وقوله أو بيان المانع أى بعد تحققه.

قال: (الخامس عشر: المعارضة فى الأصل بمعنى آخر إما مستقل كمعارضة الطعم بالكيل أو القوت أو غير مستقل كمعارضة القتل العمد العدوان بالجارح والمختار قبولها لنا لو لم تكن مقبولة لم يمتنع التحكم لأن المدعى علة ليس بأولى بالحرمة أو بالاستقلال من وصف المعارضة فإن رجح بالتوسعة منع الدلالة ولو سلم عورض بأن الأصل انتفاء الأحكام وباعتبارهما معًا وأيضًا فلما ثبت أن مباحث الصحابة كانت جمعًا وفرقًا، قالوا: استقلالهما بالمناسبة يستلزم التعدد قلنا تحكم باطل كما لو أعطى قريبًا عالمًا).

أقول: معنى المعارضة فى الأصل هو أن يبدى المعترض معنًى آخر يصلح للعلية مستقلاً أو غير مستقل بل جزءًا أما المستقل فيحتمل أن يكون علة مستقلة دون الأول وأن يكون جزء علة فهو مع الأول علة مستقلة وعلى التقديرين فلا يحصل الحكم بالأول وحده، مثاله أن يعلل حرمة الربا بالطعم فيعارضه بالقوت أو الكيل وأما غير المستقلة فيحتمل أن يكون جزء العلة فينفى استقلال الأول، مثاله: أن يعلل القصاص فى المحدد بكونه قتلاً عمدًا عدوانًا فيعارضه بكونه بالجارح فإنه لما جاز أن تكون العلة الأوصاف المذكورة مع قيد كونه بالجارح لم يتعد إلى المثقل ثم اختلف فى قبول هذه المعارضة ولنا قبولها لنا لو لم تقبل لم يمتنع التحكم واللازم باطل ضرورة واتفاقًا، بيان الملازمة أن الوصف المبدى فى الصورة الأولى يصلح للاستقلال والجزئية كالوصف المدعى علة والمبدى فى الصورة الثانية يصلح جزءًا للعلة كما يصلح الوصف المدعى علة وقيوده كذلك فكان الحكم باستقلال المدعى أو جزئيته دون المبدى تحكمًا فإن قيل لا تحكم مع الرجحان ووصف التعليل راجح إذ فى اعتباره دون وصف المعارضة توسعة فى الأحكام لأنه إذا اعتبر تعدى الحكم إلى الفرع ولو اعتبر الآخر وهو أنه لا يوجد فى الفرع لم يتعد قلنا لا نسلم دلالة حصول التوسعة بكونه علة على كونه علة نعم يصلح ذلك مرجحًا لدليل لو كان قد ثبت عليتها والكلام فيه ولو سلم فهو معارض بما يرجح اعتبار وصف المعارضة وهو أن إلغاءه فيه إثبات حكم الفرع على خلاف الأصل لأن الأصل انتفاء الأحكام وأن اعتباره فيه جمع للدليلين وهو أولى من إلغاء واحد ولنا أيضًا بالنقل أن مباحث الصحابة رضوان الله عليهم كانت جمعًا وفرقًا ومن تأمل كتب السير وتتبع تفاصيل الآثار لم يخف عليه ذلك وما ذلك إلا بتعميم بعضية وصف وتخصيص

بعضية آخر والنظر فى أن العلة أيما هى وذلك إجماع على إبداء وصف فارق وقبوله وهو المراد.

قالوا: المفروض استقلال كل واحد منهما بالعلية وهو يستلزم تعدد العلة فيصار إليه وحينئذ يكون ما ذكرناه علة مستقلة وعلية غيره غير ضائرة.

والجواب: لما احتمل استقلالهما والتعدد وجزئيتهما والوحدة كان الحكم بالاستقلال والتعدد تحكمًا محضًا وأنه باطل وذلك كما لو أعطى قريبًا عالمًا فإنه يمكن أن إعطاءه لقرابته أو لعلمه أو لهما فالحكم بأحد الثلاثة تحكم.

التفتازانى

قوله: (مستقلاً أو غير مستقل) تفصيل للصلوحية يعنى أن الوصف المعارض به إما أن يصلح للاستقلال بالعلية أو لا والثانى لا يحتمل أن يكون علة مستقلة بل غايته احتمال أن يكون جزء علة والأول يحتمل أن يكون علة بالاستقلال وأن يكون جزء علة بأن تكون العلة هى الوصف المعارض والمعارض به جميعًا وهذا التفصيل وإن لم يكن إليه إشارة فى المتن لكن فيه فائدة تظهر فى تقرير دليل المختار فإذا علل المستدل حرمة الربا بالطعم فمعارضة المعترض بالقوت يحتمل أن يكون باعتبار أن القوت هى العلة وحده أو العلة هى مجموع الطعم والقوت وإذا علل القصاص فى المحدد بالقتل العمد العدوان فمعارضته بالجارح لا تحتمل سوى أن يكون هو جزء العلة لأنه لا يصلح للاستقلال وحاصل الكلام أن فى التقسيم الأول الاستقلال فى الصلوح وفى الثانى الوجود.

قوله: (فى قبول هذه المعارضة) يعنى المعارضة فى الأصل على ما يشهد به استدلال الطرفين لا القسم الثانى منها خاصة على ما ذهب بعض الشارحين.

قوله: (بيان الملازمة) تقريره على ما ذكره العلامة أن وصف المستدل ليس أولى بالاستقلال من الجزئية لأنه كما احتمل أن يكون كل من وضع المستدل والمعارض علة بدليل المناسبة احتمل أن يكون المجموع علة بالمناسبة فالحكم بكون وصف المستدل علة مستقلة لا جزء علة تحكم وعلى هذا لفظ من وصف المعارضة لغو لأن الأولوية إنما هى بين الاستقلال والجزئية لا بين وصفى المستدل والمعارض وعلى ما فى بعض الشروح أن الدليل دال على علية كل من وصفى المستدل والمعارض سواء كان كل مستقلاً كالطعم والقوت أو غير مستقل كما إذا علل بالقتل العمد العدوان

فزاد المعارض قيد كونه بالجارح حتى يكون المجموع علة فإنه إذا لم يقبل وجعل أحد الوصفين علة لزم ترجح أحد الجائزين ثم قال: وعبارة المصنِّف أعنى الدليل وبيان الملازمة وافق عقد المسألة فى العموم لا التمثيل فإن قوله ليس بأولى بالجزئية أو بالاستقلال يشمل ما إذا كان الوصف المدعى علته مركبًا والمعترض أخذ جزءًا منه وادعى الاستقلال وما إذا كان المدعى علة وصفًا وضم المعترض إليه وصفًا آخر وعلى هذا لا يكون قوله وصف المعارضة زائدًا وقال بعض الشارحين لو كان قوله ليس بأولى بالجزئية أو بالاستقلال شاملاً لما إذا كان الوصف المدعى علة مركبًا والمعترض أخذ جزءًا منه وادعى الاستقلال لزم أن لا تقبل المعارضة لأنه لا يكون إثبات علية جزء المدعى علته يلزم الحكم فى الفرع ضرورة وجود الجزء الذى هو العلة المستقلة على زعم المعترض فيه وأما على تقرير الشارح المحقق فحاصله أن الصلوح للاستعمال والجزئية جميعًا أو للجزئية فقط مشترك بين وصفى المستدل والمعارض فتخصيصه بوصف المستدل تحكم فقوله الوصف المبدى يعنى الوصف المعارض فى الصورة الأولى يعنى فيما إذا كان يصلح للعلية مستقلاً سواء كان علة مستقلة أو جزء علة يصلح للاستقلال أى يحتمل أن يكون علة مستقلة دون الأول وللجزئية أى يحتمل أن يكون جزء علة بأن يكون مع الأول علة مستقلة كما أن الوصف المدعى علة أعنى وصف المستدل يصلح لذلك والوصف المبدى فى الصورة الثانية فيما إذا كان لا يصلح للعلية إلا غير مستقل يصلح أى يحتمل أن يكون جزء علة كما أن الوصف المدعى علة وكلاً من قيوده كالعمد والعدوان مثلاً يصلح لذلك أى لكونه جزء علة فكان الحكم بالاستقلال المدعى يعنى وصف المستدل أو جزئيته دون استقلال المبدى يعنى وصف المعارض أو جزئيته تحكمًا لتساويهما فى الصلوح من غير مرجح فى الوجود.

قوله: (فإن قيل) لما كان مبنى لزوم التحكم على تساوى وصف المستدل المعبر عنه بوصف التعليل ووصف المعترض المعبر عنده بوصف المعارضة من غير ترجيح كان وجه السؤال أن وصف المستدل لما فيه من التوسعة أولى بالعلية ووجه الجواب أنا لا نسلم دلالة حصول التوسعة بالوصف على كونه علة كيف وفيه شائبة دور ضرورة توقف العلم بكل منهما على الآخر ولو سلم أنه يدل عليه أو أن ذلك بمجرد الترجيح دون الدلالة ضرورة ثبوت العلية بالمناسبة ونحوها عورض بترجيح

وصف المعارضة بأن فى إلغائه لزوم مخالفة الأصل أعنى عدم الحكم وفى اعتباره لزوم موافقة الأصل أعنى الجمع بين دليل المعلل والمعارض حيث اعتبر كل من وصفيهما ولو بالجزئية وأما من جعل مبنى لزوم التحكم على تساوى استقلال وصف التعليل وجزئيته جعل صفة وجه السؤال ترجيح الاستقلال لما فيه من التوسعة ووجه الجواب منع دلالة الاستقلال على التوسعة ثم المعارضة بترجيح الجزئية لما فيها من موافقة الأصل أعنى عدم الحكم ومن اعتبار وصفى المستدل والمعارض حيث جعل كلاً منهما جزء علة.

قوله: (وما ذلك) أى ليس الجمع إلا تعميم الحكم بين أصل وفرع لموجب وصف مشترك بينهما ولا الفرق إلا تخصيص ذلك الحكم بالأصل دون الفرع بموجب وصف يختص بالأصل وبحث ونظر فى أن علة الحكم فى الأصل هى ذلك الوصف المشترك أو المختص وذلك إجماع على أن للمعترض إبداء وصف فارق لا يوجد فى الفرع وأنه يقبل ويترك به قياس المستدل ولا معنى لقبول المعارضة سوى هذا وفى بعض الشروح أن تحقق الفرق إنما يكون بإبداء خصوصية الأصل اعتباراً أو خصوصية الفرع منعًا، وهذا دليل قبول المعارضة، وأما ما ذهب إليه بعض الشارحين من أن الفرق إنما يتحقق بكون ما جعل المستدل علة جزء علة فلا يخفى ما فيه ومبناه على أنه خصص الاختلاف بالقسم الثانى من هذه المعارضة.

قوله: (المفروض استقلال كل واحد) فإن قيل هذا إنما يصح فى الصورة الأولى أعنى ما يكون وصف المعارض صالحًا للاستقلال قلنا ليس المراد أن المفروض استقلال كل من الوصفين بل كل مما يدعيه المستدل والمعارض ففى الصورة الثانية ما يدعيه المعارض علة هو المجموع المركب من وصف المستدل والوصف الذى أبداه المعارض وعليته لا تنافى علية الجزء الأول الذى يدعيه المستدل علة بالاستقلال بناء على جواز تعدد العلل فلا تكون المعارضة قادحة فلا يقبل وتقرير الجواب فى الصورة الأولى ظاهر لأنه إذا احتمل أن تكون العلة هى الطعم وأن تكون القوت وأن تكون المجموع كان الحكم بعلية الطعم كما يدعيه المستدل تحكمًا باطلاً، وأما فى الصورة الثانية فتقريره أنه كما يحتمل أن تكون العلة هى الجزء الأول كالقتل العمد العدوان يحتمل أن تكون المجموع المركب منه ومن كونه بالجارح حتى لا

تكون العلة إلا واحدة فالقول بالاستقلال الأول وتعدد العلة تحكم وكان فى عطف التعدد على الاستقلال وعطف الوحدة على الجزئية على سبيل البيان والتفسير إشارة إلى هذا المعنى وتقرير بعض الشارحين أنه لو قبلت منه هذه المعارضة لزم استقلال كل من وصفى المستدل والمعارض فتتعدد العلة المستقلة وهو باطل والجواب منع اللزوم لجواز أن يسند الحكم إلى المجموع والمعارضة بأنه لو لم يقبل لزم التحكم وهو إسناد الحكم إلى أحد الوصفين مع الدلالة على علية كل منهما.

الجيزاوى

قوله: (إن فى التقسيم الأول) هو أن الوصف المعارض به مستقل أو غير مستقل وقوله والتقسيم الثانى هو أن الوصف المعارض به المستقل إما هو العلة أو جزء العلة وقوله فى الوجود أى التحقق ومعنى كون الوصف مستقلاً أنه لم يعتبر جزءًا ينضم إلى ما اعتبره المستدل فيصلح لأن يكون علة برأسه أو جزءًا ينضم إلى ما جعله المستدل علة بخلاف دعوى المعارض أن الوصف جزء علة فلا يصلح إلا للجزئية وقوله وبيان الملازمة أى وهو قوله لأن المدعى علة ليس بأولى بالجزئية أو الاستقلال من وصف المعارضة وقوله يشمل ما إذا كان الوصف المدعى علة مركبًا والمعترض أخذ جزءًا منه وادعى الاستقلال ووجه الشمول أن يقال: إن هذا الوصف المركب قد اعتبر فيه أجزاؤه من العلة فيقال: إن جزئية الجزء منه ليست أولى من جزئية الوصف المعارض فكما اعتبر كل جزء منه جزءًا من العلة جاز أن يعتبر وصف المعارض جزءًا من العلة أو يقال: إن جزئية كل ليست أولى من استقلال الوصف المعارض.

قوله: (لأنه لا يكون إثبات علية جزء المدعى علة يلزم الحكم فى الفرع) فيه سقط والأصل: لأنه لا يكون إثبات علية جزء المدعى علة مفيدًا للمعترض لأنه لو ثبت علية جزء المدعى علة يلزم الحكم فى الفرع.

قوله: (لا نسلم دلالة حصول التوسعة... إلخ) أى لكونه ليس من مسالك العلة ولما فيه من الدور.

قوله: (والمعارضة بأنه لو لم يقبل... إلخ) عطف على قوله: استقلال كل يعنى فاللازم أمران.

قال: (وفى بيان لزوم نفى الوصف عن الفرع ثالثها إن صرح لزم لنا أنه إذا لم يصرح فقد أتى بما ليس ينتهض معه الدليل فإن صرح لزمه الوفاء بما صرح).

أقول: هذا بحث متفرع على قبول المعارضة وهو أنه هل يلزم المعترض بيان أن الوصف الذى أبديته منتف فى الفرع أو لا فقيل يلزمه لينفعه دعوى التعليل به إذ لولاه لم تنتف العلة فى الفرع فثبت الحكم فيه وحصل مطلوب المستدل وقيل لا يلزمه لأن غرضه هدم استقلال ما ادعى المستدل أنه مستقل وهذا القدر يحصل بمجرد إبدائه وقيل: إن تعرض لعدمه فى الفرع صريحًا لزمه بيانه وإلا فلا وهذا هو المختار أما أنه إذا لم يصرح به فليس عليه بيانه فلأنه قد أتى بما لا يتم الدليل معه وهذا غرضه لا بيان عدم الحكم فى الفرع حتى لو ثبت بدليل آخر لم يكن إلزامًا له وربما سلمه وأما أنه إذا صرح به لزمه فلأنه التزم أمرًا وإن لم يجب عليه ابتداءً فيلزمه بالتزامه ويجب عليه الوفاء بما التزمه.

الجيزاوى

المصنف: (وفى بيان لزوم نفى الوصف) صوابه وفى لزوم بيان الوصف.

قال: (**والمختار أنه لا يحتاج إلى أصل لأن حاصله نفى الحكم لعدم العلة أو صد المستدل عن التعليل بذلك وأيضًا فأصل المستدل أصله**).

أقول: هذا بحث آخر يتفرع على قبول المعارضة وهو أنه هل يحتاج المعارض إلى أصل يبين تأثير وصفه الذى أبداه فى ذلك الأصل حتى يقبل منه كأن يقول العلة الطعم دون القوت كما فى الملح قد اختلف فيه والمختار أنه لا يحتاج لأن حاصل هذا الاعتراض أحد الأمرين إما نفى ثبوت الحكم فى الفرع بعلة المستدل ويكفيه أن لا يثبت عليتها بالاستقلال ولا يحتاج فى ذلك إلى أن يثبت علية ما أبداه بالاستقلال فإن كونه جزء العلة يحصل مقصوده فقد لا يكون علة فلا يؤثر فى أصل أصلاً وأما صد المستدل عن التعليل بذلك لجواز تأثير هذا والاحتمال كاف فهو لا يدعى عليته حتى يحتاج إلى شهادة أصلاً، وأيضًا فإن أصل المستدل أصله بأن يقول العلة للطعم أو الكيل أو كلاهما كما فى البر بعينه فإذًا مطالبته بأصل مطالبة له بما قد تحقق حصوله فلا فائدة فيه.

الجيزاوى

المصنف: (**لأن حاصله نفى الحكم**) أى فلم يدع المعارض كون وصفه علة حتى يحتاج إلى إثباته بشهادة الأصل.

الشارح: (**كما فى الملح**) أى فإنه مطعوم وليس بقوت مع كونه ربويًا.

قال: (وجواب المعارضة إما بمنع وجود الوصف أو المطالبة بتأثيره إن كان مثبتًا بالمناسبة أو الشبه لا بالسبر أو بخفائه أو عدم انضباطه أو منع ظهوره أو انضباطه أو بيان أنه عدم معارض فى الفرع مثل المكره، على المختار بجامع القتل فيعترض بالطواعية فيجيب بأنه عدم الإكراه المناسب لنقيض الحكم وذلك طرداً ويبين كونه ملغى أو يبين استقلال ما عداه فى صورة الظاهر أو إجماع مثل: «لا تبيعوا الطعام بالطعام» فى معارضة المطعوم بالكيل ومثل: «من بدل دينه فاقتلوه» فى معارضة التبديل بالكفر بعد الإيمان وغير متعرض للتعميم).

أقول: إذ قد عرفت أن المعارضة مقبولة فالجواب عنها من وجوه:

منها: منع وجود الوصف مثل أن يعارض القوت بالكيل فيقول لا نسلم أنه مكيل لأن العبرة بعادة زمن الرسول ﷺ وكان حينئذٍ موزونًا.

ومنها: المطالبة بكون وصف المعارض مؤثرًا، يقال ولم قلت إن الكيل مؤثر وهذا إنما يسمع من المستدل إذا كان مثبتًا للعلة بالمناسبة أو الشبه حتى يحتاج المعارض فى معارضته إلى بيان مناسبة أو شبه بخلاف ما إذا أثبته بالسبر فإن الوصف يدخل فى السبر بدون ثبوت المناسبة بمجرد الاحتمال.

ومنها: بيان خفائه.

ومنها: عدم انضباطه.

ومنها: منع ظهوره.

ومنها: منع انضباطه، هذه الأربعة لما علمت أن الظهور والانضباط شرط فى الوصف المعلل به فلا بد فى دعوى صلوح الوصف علة من بيانهما وللصاد عنهما أن يبين عدمهما وأن يطالب ببيان وجودهما.

ومنها: بيان أن الوصف عدم معارض فى الفرع، مثاله: أن يقيس المكره على المختار فى القصاص بجامع القتل، فيقول المعترض معارض بالطواعية فإن العلة هو القتل مع الطواعية فيجيب المستدل بأن الطواعية عدم الإكرام المناسب لنقيض الحكم وهو عدم القصاص فحاصله عدم معارض وعدم المعارض طرد لا يصلح للتعليل لأنه ليس من الباعث فى شيء كما علمت.

ومنها: أن يبين كون وصف المعارض ملغى إذ قد تبين استقلال الباقى بالعلية فى صورة ما بظاهر نص أو إجماع، مثاله: إذا عارض فى الربا الطعم بالكيل

فيجيب بأن النص دل على اعتبار الطعم فى صورة ما وهو قوله: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء».

مثال آخر: أن يقول فى يهودى صار نصرانيًا أو بالعكس: بدل دينه فيقتل كالمرتد فيعارضه بالكفر بعد الإيمان فيجيب بأن التبديل معتبر فى صورة ما لقوله: «من بدل دينه فاقتلوه» هذا إذا لم يتعرض للتعميم فلو عمم وقال فثبت ربوية كل مطعوم أو اعتبار كل تبديل للحديث لم يسمع لأن ذلك إثبات للحكم بالنص دون القياس لا تتميم القياس بالإلغاء والمقصود ذلك ولأنه لو ثبت العموم لكان القياس ضائعًا ولا يضره كونه عامًا إذا لم يتعرض للتعميم ولم يستدل به.

التفتازانى

قوله: (بخلاف ما إذا أثبته) أى أثبت المستدل كون الوصف علة بالسبر فعارضه المعترض بوصف آخر فإنه لا يسمع حينئذٍ من المستدل مطالبة المعترض بكون وصفه مؤثرًا لأن الوصف يدخل فى السبر بمجرد احتمال كونه مناسبًا وإن لم تثبت مناسبته أعنى المناسبة بالنظر إليه أو إلى الخارج على ما يعم الشبه فتتم المعارضة بمجرد إبداء وصف آخر محتمل للعلية من غير أن تثبت مناسبته وكون الضمير فى قوله إن كان مثبتًا بالمناسبة للمستدل صريح فى الأصل حتى قال فى المنتهى أو المطالبة بتأثيره وأن المستدل أثبته بالمناسبة أو الشبه لا بالسبر وقال الآمدى إن كان طريق إثبات العلة من جانب المستدل المناسبة أو الشبه دون السبر والتقسيم والشارحون لما لم يتنبهوا لبيانه جعلوا الضمير للمعترض وقال العلامة: الظاهر أن وقوع المستدل مكان المعترض فى كلامهما زيغ بصرًا وطغيان قلم من الناقلين وذلك لأنه إنما يصح لو كان المعترض يطالب المستدل بتأثير وصفه ثم تقريره أن المطالبة بالتأثير إنما تكون إذا أثبت المعترض علية الوصف بالمناسبة أو الشبه أما إذا أثبته بالسبر فيكون مؤثرًا ضرورة تعين كونه علة وتقرير بعضهم أنه إذا أثبته بالسبر لم تصح المطالبة بالتأثير لأن السبر كافٍ فى الدلالة على العلية بدون تأثير.

قوله: (معارض بالطواعية) يعنى بوصف غير صالح للاستقلال وقوله المناسب صفة الإكراه والحكم هو القصاص ونقيضه عدمه.

قوله: (إذ قد تبين) تعليل الإلغاء وفى نسخ المتن أو تبين على أنه وجه آخر من الجواب وعليه جمهور الشارحين وهو الصواب، أما أولاً فلأن استقلال ما عدا

هذا الوصف لا يوجب إلغاءه لجواز التعدد والشارح فسره بالباقى ليتعين كون الوصف المعارض جزءًا أو يتبين باستقلال الباقى إلغاؤه وأما ثانيًا فلأن مجرد بيان الإلغاء لا يتعين أن يكون باستقلال ما عداه وأما الإلغاء فلأن مجرد بيان استقلال ما عداه كاف فى الجواب وإن كان مستلزمًا لإلغائه وفيه بحث لأنه إنما يكون إذا لم يبين المعارض استقلال وصفه.

قوله: (ولا يضره) دفع لما يتوهم أن عموم النص يفيد المستدل سواء تعرض لتعميمه أو لم يتعرض لأنه لا معنى للقياس عند كون حكم الفرع منصوصًا فدفعه بأنه لا يضر لجواز أن لا يقول هو أو الخصم بالعموم أو يظهر لعمومه مخصص أو نحو ذلك من موانع التمسك بالعموم فيتمسك بالقياس فى هذا إشارة إلى أن قوله غير متعرض حال من فاعل تبين على معنى أن مثل هذا البيان إنما يسمع من المستدل إذا لم يتعرض لتعميم النص بحيث يتناول صورة الفرع وبهذا يندفع ما ذكره العلامة أن معناه من غير أن يتعرض لاستغراق التبديل بالعلية فى جميع الصور وكأنه احترز عن تعرض الاستغراق لأنه غير محتاج إليه مع أنه منتقض بمن بدل الكفر بالإيمان، ومع هذا فهو غير محتاج إليه لأنه ظاهر وفى بعض الشروح أن معناه ليس على المستدل عند بيان استقلال ما عدا الوصف أن يبين عليته فى جميع صورة وجود الوصف فإن الاقتران مع المناسبة ولو فى صورة يكفى فى الدلالة على العلية فلم يحتج إلى التعميم وقيل معناه غير متعرض لثبوته فى جميع الصور لما فيه من العسر وعدم الاحتياج.

الجيزاوى

قوله: (لأنه إنما يصح لو كان المعترض يطالب المستدل بالتأثير) أى فحينئذ يصح أن يثبت المستدل العلة بالمناسبة أو الشبه وقوله ثم تقريره أى تقرير قول المصنف إن كان مثبتًا بالمناسبة أو الشبه على أن ضمير كان للمعترض وقوله وتقرير بعضهم. . . إلخ. هو أيضًا على أن ضمير كان للمعترض لا للمستدل وكل من التقريرين خلاف الصواب إذ بفرض إثبات المعترض المعارضة بالمناسبة كيف يمنع المستدل التأثير كما هو الفرض والتأثير هو المناسبة وفى التحرير أو منع تأثيره إن كان المستدل لم يثبت وصف علية وصف أو أثبته بأى طريق كان وتقييد سماعه بما إذا كان المستدل أثبت وصفه بالمناسبة ونحوها لا بالسبر ونحو تحكم.

قوله: (والشارح فسره... إلخ) أى فلا يرد عليه أن استقلال ما عداه لا يوجب إلغاءه لجواز التعدد وقوله لا يتعين أن يكون باستقلال ما عداه أى بل قد يكون لعدم اعتبار الشارع له فى جنس الأحكام كالطول والقصر وقوله كاف فى الجواب أى فلا حاجة إلى اعتبار الإلغاء وقوله وفيه بحث أى فى كفاية مجرد استقلال ماعداه فى الجواب عن المعارضة بحث وقوله لأنه إنما يكون إذا لم يبين أى إنما يكون كافيًا إذا لم يبين المعارض استقلال وصفه أما لو بين فليس كافيًا.

قوله: (ومع هذا فهو غير محتاج إليه... إلخ) مكرر مع قوله أو لا غير محتاج إليه.

قال: (ولا يكفى إثبات الحكم فى صورة دونه لجواز علة أخرى ولذلك لو أبدى أمر آخر يخلف ما ألغى فسد الإلغاء ويسمى تعدد الوضع لتعدد أصلها مثل أمان من مسلم عاقل فيصح كالحر لأنهما مظنتان لإظهار مصالح الإيمان فيعترض بالحرية فإنها مظنة الفراغ للنظر فيكون أكمل فيلغيها بالمأذون له فى القتال فيقول خلف الأذن الحرية فإنه مظنة لبدل الوسع أو لعلم السيد بصلاحيته، وجوابه الإلغاء إلى أن يقف أحدهما).

أقول: ربما يظن أن إثبات الحكم فى صورة دون وصف المعارض كاف فى إلغائه والحق أنه ليس بكاف لجواز وجود علة أخرى لما تقدَّم من جواز تعدد العلة وعدم وجوب العكس ولأجل ذلك لو أبدى فى صورة عدم وصف المعارضة وصفًا آخر يخلفه لئلا يكون الباقى مستقلاً فسد الإلغاء لابتنائه على استقلال الباقى فى تلك الصورة وقد بطل وتسمى هذه الحالة تعدد الوضع لتعدد أصلهما والتعليل فى أحدهما بالباقى على وضع أى قيد وفى الآخر على وضع آخر أى مع قيد آخر، مثاله: أن يقال فى مسألة أمان العبد للحربى أمان من مسلم عاقل فيقبل كالحر لأنهما ـ أعنى الإسلام والعقل ـ مظنتان لإظهار مصلحة الإيمان أى بدل الأمان وجعله آمنًا فيقول المعترض هو معارض بكونه حرًا أى العلة كونه مسلمًا عاقلاً حرًا، فإن الحرية مظنة فراغ قلبه للنظر لعدم اشتغاله بخدمة السيد فيكون إظهار مصالح الإيمان معه أكمل فيقول المستدل الحرية ملغاة لاستقلال الإسلام والعقل فى صورة العبد المأذون له من قبل سيده فى أن يقاتل، فيقول المعترض إذن السيد له خلف من الحرية فإنه مظنة لبذل الوسع فيما تصدى له من مصالح القتال أو لعلم السيد بصلاحيته لإظهار مصالح الإيمان، وجواب تعدد الوضع أن يلغى المستدل ذلك الخلف بإبداء صورة لا يوجد فيها الخلف أيضًا فإن أبدى المعترض خلفًا آخر فجوابه إلغاؤه وعلى هذا إلى أن يقف أحدهما فيكون الدبرة عليه فإن ظهر صورة لا خلف فيها تم الإلغاء وبطل الاعتراض، والأظهر عجز المستدل.

التفتازانى

قوله: (كاف فى إلغائه) لما جعل الشارحون بيان استقلال ما عداه وجهًا برأسه وجعلوا هذا الكلام متعلقًا به بمعنى أنه لا يكفى فى بيان استقلال وصف المستدل إثبات الحكم فى صورة بدون وصف المعارض لجواز أن يكون الحكم لعلة أخرى

غير وصف المستدل فلا يلزم استقلاله ولأجل كون الحكم بعلة أخرى لو أبدى المعترض أمراً آخر تخلف الملغى أى يقوم مقام ما ألغاه المستدل بثبوت الحكم دونه فسد إلغاؤه ويسمى فساد الإلغاء بالوجه المذكور تعدد الوضع لتعدد أصل العلة فإن المعترض أثبت علية وصف المعارضة أولاً فلما ألغاه المستدل أثبت علية وصف آخر ولما جعله الشارح المحقق من تتمة بيان إلغاء وصف المعارض جعله متعلقًا به أى لا يكفى فى إلغاء وصف المعارض إثبات الحكم فى صورة دونه لجواز أن يكون ذلك لعلة أخرى لما سبق من جواز تعدد العلل وأن انتفاء العلة لا يوجب انتفاء الحكم وهذا هو الموافق لكلام الآمدى.

قوله: (ولأجل ذلك) أى ولأجل أنه ليس بكاف فى الإلغاء لو أبدى المعترض فى صورة عدم وصف المعارضة وصفًا آخر يقوم مقام وصف المعارضة لئلا يكون وصف المستدل مستقلاً فسد إلغاء المستدل وصف المعارضة لابتناء إلغائه على استقلال وصف إلغائه على استقلال وصف المستدل فى صورة عدم وصف المعارضة وقد بطل استقلاله بإبداء المعترض قيدًا آخر ينضم إليه فيبطل ما يبتنى عليه.

قوله: (لتعدد أصلهما) أى أصل الوصفين وتعليل الحكم بقبول الأمان فى أحد الأصلين كما فى أمان المسلم العاقل الحر بالباقى أى بالإسلام والعقل على وضع وهو كونه مع الحرية وفى الآخر كإمام العبد المأذون بالباقى على وضع آخر وهو كون الإسلام والعقل مع إذن السيد وفى بعض النسخ لتعدد أصليهما أى أصل العلة وهو ظاهر.

قوله: (فيكون الدبرة) أى الهزيمة من الأدبار على من وقف.

قال: (ولا يفيد الإلغاء لضعف المعنى مع تسليم المظنة كما لو اعترض فى الردة بالرجولية فإنها مظنة الإقدام على القتال فيلغيها بالمقطوع اليدين).

أقول: إذ قد عرفت أن من أجوبة المعارضة الإلغاء فالإلغاء هل يثبت بضعف المعنى؟ إذا سلم وجود المظنة المتضمنة لذلك المعنى، الحق أنه لا يثبت، مثاله: أن يقول الردة علة القتل فيقول المعترض بل مع الرجولية لأنه مظنة الإقدام على قتال المسلمين إذ يعتاد ذلك من الرجال دون النساء فيجيب المستدل بأن الرجولية وكونها مظنة الإقدام لا تعتبر وإلا لم يقتل مقطوع اليدين لأن احتمال الإقدام فيه ضعيف بل أضعف من احتماله فى النساء وهذا لا يقبل منه حيث سلم أن الرجولية مظنة اعتبرها الشارع وذلك كترفه الملك فى السفر لا يمنع رخص السفر فى حقه لقلة المشقة إذ المعتبر المظنة وقد وجدت لا مقدار الحكمة لعدم انضباطها.

التفتازانى

قوله: (بضعف المعنى) أى الحكمة التى تتضمنها المظنة وجمهور الشارحين لم يفرقوا بين المعنى والمظنة فزعموا أن المراد أنه لو سلم المستدل كون وصف المعارضة مظنة للحكم المختلف فيه فلا يفيد بيان الإلغاء بضعف المظنة فى صورة لأنه لا يخل بالعلية.

قال: (ولا يكفى رجحان المعين ولا كونه متعديًا لاحتمال الجزئية فيجىء التحكم).

أقول: هذان وجهان توهما جوابًا للمعارضة، ولا يكفيان:

الأول: رجحان المعين وهو أن يقول المستدل فى جواب المعارضة ما عينته من الوصف راجح على ما عارضت به ثم يظهر وجهًا من وجوه الترجيح وهذا القدر غير كافٍ لأنه إنما يدل على أن استقلال وصفه أولى من استقلال وصف المعارضة إذ لا يعلَّل بالمرجوح مع وجود الراجح لكن احتمال الجزئية باقٍ ولا بعد فى ترجح بعض الأجزاء على بعض فيجىء بالتحكم.

الثانى: كون ما عينه المستدل متعديًا والآخر قاصرًا غير كافٍ فى جواب المعارضة إذ مرجعه الترجيح بذلك فيجىء التحكم هذا والشأن فى الترجيح فإنه إن رجحت التعدية بأن اعتباره يوجب الاتساع فى الأحكام وبأنها متفق على اعتبارها بخلاف القاصرة رجحت القاصرة بأنها موافقة للأصل إذ الأصل عدم الأحكام وبأن اعتبارها إعمال للدليلين معًا بخلاف إلغائها.

التفتازانى

قوله: (هذا والشأن فى الترجيح) يريد أن قصد المستدل وإن كان ترجيح وصفه بالتعدية لكن ترجيح المتعدية على القاصرة ليس بمسلم على الإطلاق إذ لكلٍّ منهما رجحان من وجه أما المتعدية فبأنها توجب الحكم فى الفرع فتتسع الأحكام وبأن التعليل بها متفق عليه وبالقاصرة مختلف فيه وأما القاصرة فبأن فيها موافقة الأصل أعنى عدم ثبوت الحكم فى الفرع وجمعًا بين دليل المستدل والمعارض حيث اعتبر كل من الوصفين على أن جزء علة ولا يخفى أن هذا إنما يكون فيما إذا لم يدع المعترض استقلال وصفه.

قال: (والصحيح جواز تعدد الأصول لقوة الظن به وفى جواز اقتصار المعارضة على أصل واحد قولان وعلى الجميع فى جواز اقتصار المستدل على أصل واحد قولان).

أقول: قد اختلف فى جواز تعدد الأصول فقيل لا يجوز بل يجب على المستدل الاكتفاء بأصل واحد إذ مقصوده الظن وهو يحصل به فيلغو ما زاد عليه والصحيح أنه جائز لأن الظن يقوى به وكما أن أصل الظن مقصود ففوته أيضًا مقصوده ثم إذا تعدد أصله فهل يجوز للمعترض أن يقتصر فى المعارضة على أصل واحد ولا يتعرض لسائر الأصول؟ فيه قولان، ووجه الجواز أن إبطال جزء من كلامه يبطل كلامه ووجه المنع أنه لو سلم له أصل لكفاه فى مقصوده فلا بد من إبطال الجميع فإن قلنا لا يجوز الاكتفاء بل يجب المعارضة فى جميع الأصول فإذا عارض فى الجميع ودفع المستدل معارضته عن أصل واحد فهل يجوز ويكون ذلك كافيًا فيه قولان ووجه الجواز أنه يحصل به مطلوبه ووجه المنع أنه التزم الجميع فيلزمه الذب عن الجميع كأن الجميع صار مدعًى بالعرض.

التفتازانى

قوله: (إبطال جزء من كلامه) يعنى الأصل الذى عورض وذلك لأن قصد المستدل إلحاق الفرع بجميع الأصول وذلك يبطل بإيقاع الفرع بينه وبين أحد الأصول واعلم أن تمام المسألة ببيان خلاف آخر أشار إليه فى المنتهى حيث قال اختلفوا فى جواز تعدد الأصول فقيل هو أقوى فى إفادة الظن وقيل يؤدى إلى النشر والخبط والمجوزون اختلفوا فى جواز الاقتصار فى المعارضة على أصل واحد ومن أوجب على الجميع اختلفوا فى وجوب اتحاد المعارض فى الجميع ومن لم يوجب الاتحاد اختلفوا فى جواز اقتصار المستدل على سؤال واحد.

قال: (السادس عشر: التركيب تقدَّم التعدية وتمثيلها فى إجبار البكر البالغ بكر فجاز إجبارها كالبكر الصغيرة فيعارض بالصغر وتعديه إلى الثيب الصغيرة ويرجع به إلى المعارضة فى الأصل).

أقول: هذان اعتراضان يعدهما الجدليون فى عداد الاعتراضات وهما راجعان إلى بعض من سائر الاعتراضات ونوع منه خص باسم وليس شىء منهما سؤالاً برأسه:

فالأول: سؤال التركيب وهو ما عرفته حيث قلنا شرط حكم الأصل أن لا يكون ذا قياس مركب وأنه قسمان مركب الأصل ومركب الوصف وأن مرجع أحدهما منع حكم الأصل أو منع العلية ومرجع الآخر منع الحكم أو منع وجود العلة فى الفرع فليس بالحقيقة سؤالاً برأسه وقد عرفت الأمثلة فلا معنى للإعادة.

والثانى: سؤال التعدية وذكروا فى مثاله أن يقول المستدل فى البكر البالغ بكر فتجبر كالصغيرة فيقول المعترض هذا معارض بالصغر وما ذكرته وإن تعدى به الحكم إلى البكر البالغ فما ذكرته فقد تعدى به الحكم إلى الثيب الصغيرة وهذا التمثيل يجعل السؤال راجعًا إلى المعارضة فى الأصل بوصف آخر وهو البكارة بالصغر مع زيادة تعرض للتساوى فى التعدية دفعًا لترجيح المعين بالتعدية فلا يكون سؤالاً آخر.

النوع الخامس من الاعتراضات: ما يرد باعتبار المقدمة الثالثة وهى دعوى وجود العلة فى الفرع سواء وهو إما بدفع وجودها بالمنع أو بالمعارضة، وإما بدفع المساواة باعتبار ضميمة شرط فى الأصل أو مانع فى الفرع ويسمى الفرق أو باعتبار نفس العلة لاختلاف فى الضابط أو فى المصلحة فهذه خمسة.

التفتازانى

قوله: (ونوع) عطف على راجعان أى كل منهما نوع من سائر الاعتراضات خص باسم خاص.

قوله: (وهذا التمثيل) يشير إلى أن تمثيلها مبتدأ خبره قوله يرجع وضمير به لهذا السؤال وإنما لم يقل هو راجع إلى المعارضة لأنهم اكتفوا فيه بالتمثيل ولم يعرفوه تعريفًا يعرف به كونه راجعًا إلى المعارضة وفيه نظر لما ذكر فى المنتهى أنه بيان وصف فى الأصل عدى إلى فرع مختلف فيه، وقال الآمدى: هو أن يعين

المعترض فى الأصل معنًى ويعارض به ثم يقول للمستدل ما عللت به وإن تعدى إلى فرع مختلف فيه وليس أحدهما أولى من الآخر.

قوله: (النوع الخامس) اعتراضاته خمسة منع وجود الوصف فى الفرع بالمعارضة فى الفرع الفرق اختلاف الضابط اختلاف جنس المصلحة.

الجيزاوى

الشارح: (وقد عرفت الأمثلة) قد مثل فيما تقدم لمركب الأصل بقياس العبد على المكاتب فى عدم قتله بالحروان الحنفى يقول: إن سلمنا الحكم فى الأصل نمنع أن العلة هى الرقية بل جهالة المستحق فإن صحت علة فالأمر ظاهر وإلا منعنا الحكم فى الأصل ومثل لمركب الوصف بقياس تعليق الطلاق قبل الزواج على زينب التى أتزوجها طالق فى عدم وقوع الطلاق فيقول الحنفى العلة مفقودة فى الأصل لأنه تنجيز لا تعليق فلا يلزم من عدم الوقوع فى مسألة زينب التى أتزوجها طالق عدم الوقوع فى مسألة تعليق الطلاق وإن لم يصح أن العلة مفقودة فى الأصل فلا أوافق على أن حكم الأصل عدم الوقوع بل الوقوع.

الشارح: (بالمنع أو بالمعارضة) أى أن كلاً من المنع والمعارضة يتحقق به منع الوجود فى الفرع وقوله وإما بدفع المساواة عطف على قوله إما بدفع وجودها ويتحقق دفع المساواة باعتبار ضميمة شرط أو مانع كما يتحقق باعتبار نفس العلة لاختلاف فى الضابط أو فى المصلحة.

قال: (**الثامن عشر: منع وجوده فى الفرع مثل أمان صدر من أهله كالمأذون فبمنع الأهلية وجوابه ببيان وجود ما عناه بالأهلية كجواب منعه فى الأصل والصحيح منع السائل من تقريره لأن المستدل مدعٍ فعليه إثباته لئلا ينتشر**).

أقول: ومن الاعتراضات أن يقول لا نسلم وجود الوصف المعلل به فى الفرع مثاله أن يقول فى أمان العبد أمان صدر عن أهله كالعبد المأذون له فى القتال فيقول المعترض لا نسلم أن العبد أهل للأمان فالجواب ببيان ما يعنيه بالأهلية ثم ببيان وجوده بحس أو عقل أو شرع كما تقدَّم فى منع وجوده فى الأصل فيقول أريد بالأهلية كونه مظنة لرعاية مصلحة الإيمان وهو بإسلامه وبلوغه كذلك عقلاً فلو تعرض المعترض لتقرير معنى الأهلية بيانًا لعدمها فالصحيح أنه لا يمكن منه لأن تفسيرها وظيفة من تلفظ بها لأنه العالم بمراده وإثباتها وظيفة من ادعاها فيتولى تعيين ما ادعاه كل ذلك لئلا ينتشر الجدال.

التفتازانى

قوله: (**فيقول**) تفسير لبيان ما يعنيه وبيان وجوده فقوله أريد بالأصلية كذا بيان لما يعنيه وقوله وهو أى العبد بواسطة إسلامه وبلوغه كذلك أى مظنة لرعاية مصلحة الإيمان بيان لوجود الوصف فى الفرع وقوله عقلاً إشارة إلى أن ذلك بدلالة العقل.

قوله: (**كل ذلك**) أى عدم تمكين المعترض من التقرير وكون التفسير على المتلفظ والبيان على المدعى لئلا ينتشر الجدال بالانتقال والاشتغال وفى المنتهى لأن المستدل مدعٍ فعليه بيانه ولئلا ينتشر بالواو.

قال: (التاسع عشر: المعارضة فى الفرع بما يقتضى نقيض الحكم على نحو طرق إثبات العلة والمختار قبوله لئلا تختل فائدة المناظرة، قالوا: فيه قلب التناظر، ورد بأن القصد الهدم).

أقول: ومن الاعتراضات المعارضة فى الفرع بما يقتضى نقيض الحكم فيه بأن يقول ما ذكرته من الوصف وإن اقتضى ثبوت الحكم فى الفرع فعندى وصف آخر يقتضى نقيضه فيتوقف دليلك وهى المعنى بالمعارضة إذا أطلقت ولا بد من بنائه على أصل بجامع تثبت عليته وله الاستدلال فى إثبات عليته بأى مسلك من مسالكها شاء على نحو طرق إثبات المستدل للعلية سواء فيصير هو مستدلاً آنفًا والمستدل معترضًا فتنقلب الوظيفتان وقد اختلف فى قبول سؤال المعارضة والمختار قبوله لئلا تختل فائدة المناظرة وهو ثبوت الحكم لأنه لا يتحقق بمجرد الدليل ما لم يعلم عدم المعارض، قالوا: فيه قلب التناظر لأنه استدلال من معترض فصار الاستدلال إلى المعترض، والاعتراض إلى المستدل وهو خروج مما قصداه من معرفة صحة نظر المستدل فى دليله إلى أمر آخر وهو معرفة صحة نظر المعترض فى دليله والمستدل لا تعلق له بذلك ولا عليه أتم نظره أم لا.

الجواب: أنه إنما يكون قلبًا للتناظر لو قصد به إثبات ما يقتضيه دليله وليس كذلك بل قصده إلى هدم دليل المستدل وبيان قصوره عن إفادة مدلوله فكأنه يقول دليلك لا يفيد ما ادعيت لقيام المعارض وهو دليلى فعليك بإبطال دليلى ليسلم لك دليلك فيفيد وكيف يقصد به إثبات ما يقتضيه وهو معارض بدليل المستدل فإن المعارضة من الطرفين وكل يبطل حكم الآخر.

التفتازانى

قوله: (وهى) أى المعارضة فى الفرع هى التى تعنى بالمعارضة عند الإطلاق فى باب القياس بخلاف المعارضة فى الأصل فإنه تقييد.

قوله: (بأى مسلك من مسالكها) يشير إلى أنه لا يجب أن يكون بالمسلك الذى سلكه المستدل نعم لما كان ظنيًا فى معارضة قطعى لم يسمع وإن كانا ظنيين فالترجيح وقوله سواء معناه أن إثبات المعترض علية وصفه فى الأصل الذى يقيس عليه مثل إثبات المستدل علية وصفه فى أصله بلا فرق وليس المراد أنه يجب أن يكون بذلك المسلك.

قوله: (ولا عليه) أى لا شىء على المستدل سواء تم نظر المعترض أم لم يتم لو قصد ـ أى المعترض به ـ أى سؤال المعارضة إثبات ما يقتضيه دليل المعترض.

قوله: (وهو) أى المعارض دليلى وفى بعض النسخ ولا دليل أى لا يفيد ما ادعيت أنا وليس له كثير ربط وفائدة.

قوله: (وكل) أى من الدليلين أو الخصمين يبطل حكم الآخر أى ثبوت مدلوله وإن لم يبطل نفس الدليل.

الجيزاوى

الشارح: (ولا بد من بنائه على أصل... إلخ) يعنى أنه لا بد من بناء نقيض الحكم فى الفرع بالوصف الذى فيه على أصل يقاس ذلك الفرع عليه فى ذلك الوصف المقتضى لنقيض حكم المستدل الذى أثبته بقياسه فى ذلك الفرع فيتعارض قياسان ولذلك كانت هذه هى التى ينصرف إليها المعارضة عند الإطلاق لوجود معارضة قياس بقياس وقوله وله أى للمعترض.

قال: (وجوابه بما يعترض به على المستدل والمختار قبول الترجيح أيضًا فيتعين العمل وهو المقصود والمختار لا يجب الإيماء إلى الترجيح فى الدليل لأنه خارج عنه وتوقف العمل عليه من توابع ورود المعارضة لدفعها لا لأنه منه).

أقول: الجواب عن سؤال المعارضة جميع ما مر من الاعتراضات من قبل المعترض على المستدل ابتداء والجواب الجواب، لا فرق وقد يجاب بالترجيح بوجه من وجوهه التى سنذكرها فى باب التراجيح فقد اختلف فى قبول الترجيح والمختار قبوله لأنه إذا ترجح وجب العمل به للإجماع على وجوب العمل بالراجح، وذلك هو المقصود، وقيل لا يقبل لأن تساوى الظن الحاصل بهما غير معلوم ولا يشترط ذلك وإلا لم تحصل المعارضة لامتناع العلم بذلك، نعم المعتبر حصول أصل الظن وأنه لا يندفع بالترجيح وعلى المختار فهل يجب الإيماء إلى الترجيح فى متن الدليل بأن يقول أمان من مسلم عاقل موافقًا للبراءة الأصلية فيه خلاف فقيل يجب لأنه شرط فى العمل به فلا يثبت الحكم دونه فكان كجزء العلة والمختار أنه لا يجب لأن الترجيح على ما يعارضه خارج عن الدليل وتوقف العمل على الترجيح ليس جزءًا للدليل بل شرط له لا مطلقًا بل إذا حصل المعارض واحتيج إلى دفعه فهو من توابع ظهور المعارض لدفعه لا أنه جزء من دليل فلا يجب ذكره فى الدليل.

التفتازانى

قوله: (وقد يجاب) أى عن سؤال المعارضة.

قوله: (ويوقف العمل) دفع لما يتوهم أن العمل بالدليل لما توقف على الترجيح كان جزءًا من الدليل فوجب الإيماء إليه يعنى أن هذا التوقف إنما عرض للدليل بعد ظهور المعارض فكان الترجيح شرطًا لتمام الدليل ويترتب أثره عليه لا جزء فيه وهذا ظاهر لكن فى عبارة الشرح خروج عن النظام حيث قال وتوقف العمل على الترجيح ليس جزءًا للدليل بل شرطًا له فجعل المتوهم جزءًا والمتحقق شرطًا هو توقف العمل على الترجيح وإنما هو الترجيح نفسه فلزمنا جعل ضمير ليس عائدًا إلى الترجيح الذى يتوقف عليه العمل وهو تعسف ظاهر.

الجيزاوى

الشارح: (لأن تساوى الظن الحاصل بهما غير معلوم) أى والترجيح فرع علم يساوى الظن الحاصل بهما وقوله ولا يشترط ذلك أى لا يشترط فى الترجيح تساوى الظن وقوله وإلا لم تحصل المعارضة أى وإلا نقل بعدم الاشتراط بل قلنا بالاشتراط لم تحصل المعارضة وهو باطل وقوله نعم المعتبر أى فى المعارضة.

قال: (العشرون: الفرق وهو راجع إلى إحدى المعارضتين وإليهما معًا على قول).

أقول: الفرق إبداء خصوصية فى الأصل هو شرط وله أن لا يتعرض لعدمها فى الفرع فيكون معارضة فى الأصل أو إبداء خصوصية فى الفرع هو مانع وله أن لا يتعرض لعدمها فى الأصل فيكون معارضة فى الفرع وعلى قول لا بد من التعرض لعدم الشرط فى الفرع وعدم المانع فى الأصل فيكون مجموع المعارضتين.

التفتازانى

قوله: (فيكون معارضة فى الأصل) لأن المستدل ادعى علية الوصف المشترك والمعترض عليته مع خصوصية لا توجد فى الفرع وهذا ظاهر وإنما الخفاء فى كون إبداء المانع فى الفرع معارضة فيه وتحقيقه أن المانع عن الشىء فى قوة المقتضى لنقيضه فيكون المانع فى الفرع وصفًا يقتضى نقيض الحكم الذى أثبته المستدل ويستند إلى أصل لا محالة وهذا معنى المعارضة فى الفرع وإنما يحتاج إلى هذا التكلف محافظة إلى ما يشير إليه كلام الشارح من أن المعارضة فى الفرع إنما تكون بإبداء وصف يقتضى نقيض الحكم وإلا فقد ذكر الآمدى أن المعارضة فى الفرع تكون بما يقتضى نقيض الحكم المستدل إما بنص أو إجماع أو بوجود مانع الحكم أو بفوات شرط الحكم ولا بد من بيان تحققه وطريق كونه مانعًا أو شرطًا على نحو طريق إثبات المستدل علية الوصف المعلل به من التأثير أو الاستنباط وعلى هذا يظهر وجه كون الفرق مجموع المعارضتين إذا تعرض لانتفاء الشرط فى الفرع أو عدم المانع فى الأصل أما الأول فلأن إبداء الخصوصية التى هى شرط فى الأصل معارضة فى الأصل وبيان انتفائها فى الفرع معارضة فيه وأما الثانى فلأن بيان وجود مانع فى الفرع معارضة فيه وبيان انتفائه فى الأصل مشعر بأن العلة هى ذلك الوصف مع عدم هذا المانع لا الوصف نفسه وهذا معارضة فى الأصل حيث أبدى علة أخرى لا توجد فى الفرع وقد يتوهم من ظاهر عبارة الشرح أن تحقق مجموع المعارضتين إنما هو تقدير على خصوصية فى الأصل هو شرط مع التعرض لعدمها فى الفرع وإبداء خصوصية فى الفرع هى مانع مع التعرض لعدمها فى الأصل وهو غلط أما أولاً: فلأنه لم يقل أحد بكون الفرق عبارة عن إبداء مجموع الخصوصيتين، وأما ثانيًا فلأنه لا حاجة حينئذٍ إلى التعرض المذكور لتحقق المعارضتين بدونه.

الجيزاوى

الشارح: (فيكون مجموع المعارضتين) أى فيكون إبداء خصوصية فى الأصل مع التعرض لعدمها فى الفرع وإبداء خصوصية فى الفرع مع التعرض لعدمها فى الأصل مجموع المعارضتين فعلى هذا لا يتحقق مجموع المعارضتين إلا بمجموع الإبداءين مع التعرض للعدم فى كل من الإبداءين وقد اعترض ذلك بأنه إذا اعتبر مجموع الإبداءين فأى حاجة إلى أن يعتبر معهما العدمان.

قوله: (وعلى هذا يظهر وجه كون الفرق مجموع المعارضتين) أى حيث اعتبرنا المعارضة تتحقق بانتفاء الشرط أو انتفاء المانع ولا تتوقف على إبداء وصف.

قال: (الحادى والعشرون: اختلاف الضابط فى الأصل والفرع مثل تسببوا بالشهادة فوجب القصاص كالمكره فيقال الضابط فى الفرع الشهادة وفى الأصل الإكراه فلا يتحقق التساوى، وجوابه أن الجامع ما اشتركا فيه من التسبب المضبوط عرفًا أو بأن إفضاءه فى الفرع مثله أو أرجح كما لو كان أصله المغرى للحيوان فإن انبعاث الأولياء على القتل طلبًا للتشفى أغلب من انبعاث الحيوان بالإغراء بسبب نفرته وعدمه علمه فلا يضر اختلاف أصلى التسبب فإنه اختلاف فرع وأصل كما يقاس الإرث فى طلاق المريض على القاتل فى منع الإرث ولا يفيدان التفاوت فيهما ملغًى لحفظ النفس كما ألغى التفاوت بين قطع الأنملة وقطع الرقبة فإنه لم يلزم من إلغاء العالم إلغاء الحر).

أقول: من الاعتراضات اختلاف الضابط فى الأصل والفرع، مثاله أن يقول المستدل فى شهود الزور على القتل يقتل بشهادتهم تسببوا للقتل فيجب القصاص كالمكره فيقول المعترض الضابط مختلف فإنه فى الأصل الإكراه وفى الفرع الشهادة ولم يعتبر تساويهما فى المصلحة فقد يعتبر الشارع أحدهما دون الآخر وجوابه بوجهين:

أحدهما: أن الضابط هو القدر المشترك وهو التسبب وأنه أمر منضبط عرفًا فيصلح مظنة.

ثانيهما: بيان أن إفضاءه فى الفرع مثل إفضائه فى الأصل أو أرجح منه فيثبت التعدية كما لو جعل فى مسألة القصاص من الشهود الأصل هو المغرى للحيوان على القتل فيقول المعترض الضابط فى الأصل إغراء الحيوان وفى الفرع الشهادة فيجيب المستدل بأن إفضاء التسبب بالشهادة إلى القتل أقوى من إفضاء التسبب بالإغراء، فإن انبعاث أولياء المقتول على قتل من شهدوا عليه بالقتل طلبًا للتشفى وثلج الصدر بالانتقام أغلب من انبعاث الحيوان على قتل من يغرى هو عليه وذلك بسبب نفرته من الآدمى وعدم علمه بالإغراء وإذا كان كذلك لم يضر اختلاف أصلى التسبب وهو كونه شهادة وإغراء فإن حاصله قياس التسبب بالشهادة على التسبب بالإغراء والأصل لا بد من مخالفته للفرع وذلك كما يقاس إرث المرأة التى يطلقها الزوج فى مرض موته على القاتل فى نقض المقصود الفاسد من الفعل فلا يقال حكم الأصل عدم الإرث وحكم الفرع الإرث فلا يصح لأن هذا الاختلاف لا يضر ويرجع إلى الاختلاف فى محل الحكم لا فى الحكم وذلك مما لا بد منه

فى القياس فكيف يكون مفسدًا له واعلم أنه ربما يجاب عن اختلاف الضابط بأن يقال فى المثال المذكور والتفاوت ملغًى فى القصاص لمصلحة حفظ النفس بدليل أنه لا يفرق بين الموت بقطع الأنملة والموت بضرب الرقبة فيجب بهما القصاص وإن كان أحدهما أشد إفضاءً إلى الموت فقال المصنِّفُ ذلك لا يفيد لأنه لا يلزم من إلغاء فارق معين إلغاء كل فارق كما ألغى العلم فيقتل العالم بالجاهل ولم يلغ الحرية فلم يقتل الحر بالعبد ولا الإسلام فلم يقتل المسلم بكافر.

التفتازانى

قوله: (اختلاف الضابط) أى الوصف المشتمل على الحكمة المقصودة.

قوله: (يقتل) أى حال كون المشهود عليه بالقتل يقتل قصاصًا بشهادتهم.

قوله: (وإذا كان كذلك) بيان لمعنى الفاء فى قوله فلا يضر وفى المنتهى ولا يضر بالواو.

قوله: (كما يقاس إرث المرأة على القاتل) على عدم إرث القاتل فيتوهم أن حكم الفرع هو الإرث وحكم الأصل عدم الإرث مع أنهما محل الحكم والحكم هو وجوب إرث المرأة ووجوب عدم إرث القاتل والتحقيق أن هذا قياس للزوج على القاتل فى نقض مقصودهما الباطل بجامع ارتكابهما فعلاً محرمًا لغرض فاسد فحكم الفرع نقض مقصود الزوج وذلك بإرث المرأة وحكم الأصل نقض مقصود القاتل وذلك يمنعه الإرث.

الجيزاوى

المصنف: (اختلاف الضابط) هو مناط الحكم الذى يجب أن يكون ظاهرًا منضبطًا.

الشارح: (ولم يعتبر تساويهما فى المصلحة) وهى الزجر عن التسبب للقتل الظلم.

الشارح: (فإن حاصله... إلخ) رده فى التحرير بأنه حينئذٍ يكون قياسًا بلا جامع فالوجه قياس الشهادة على الإغراء.

الشارح: (إلى الاختلاف فى محل الحكم) أى فقيس إرث المطلقة على عدم إرث القاتل بجامع أن كلاً نقيض الغرض الفاسد المقصود من فعل محرم وحكم الأصل إيجابه نقضًا للغرض الفاسد الذى قصده القاتل وكذا حكم الفرع إيجابه نقضًا للغرض الفاسد الذى قصده الزوج.

قال: (الثاني والعشرون: اختلاف جنس المصلحة كقول الشافعية أولج فرجًا فى فرج مشتهًى طبعًا محرم شرعًا فيحد كالزانى فيقال حكمة الفرع الصيانة عن رذيلة اللواط وفى الأصل دفع محذور اختلاط الأنساب فقد يتفاوتان فى نظر الشرع وحاصله معارضة وجوابه كجوابه بحذف خصوص الأصل).

أقول: ومن الاعتراضات اختلاف جنس المصلحة فى الأصل والفرع مثاله أن يقول المستدل يحد باللواط كما يحد بالزنا لأنه إيلاج فرج محرم فى فرج محرم شرعًا مشتهًى طبعًا فيقول المعترض اختلف المصلحة فى تحريمهما ففى الزنا منع اختلاط النسب المفضى إلى عدم تعهد الأولاد وفى اللواط دفع رذيلة اللواط فقد يتفاوتان فى نظر الشارع وحاصله معارضة فى الأصل لإبداء خصوصية فى الأصل كأنه قال بل العلة ما ذكرتم مع كونه موجبًا لاختلاط النسب والجواب كجواب المعارضة بإلغاء الخصوصية بطريقه كما مر.

النوع السادس من الاعتراضات: ما يرد على المقدمة الرابعة وهى قوله فيوجد الحكم فى الفرع ولما قام عليه الدليل فلا سبيل إلى منعه بل يدعى المخالفة ويبينه إما مقتصرًا عليه أو مدعيًا أن دليلك يقتضى ذلك وهذا يسمى قلبًا.

التفتازانى

قوله: (بإلغاء الخصوصية) لأن هذا نوع مخصوص من المعارضة فى الأصل هو إبداء خصوصية منضمة إلى وصف المستدل لا إبداء وصف آخر مستقل بالعلية حتى يتأتى الوجوه الأخر من جواب المعارضة مثل منع وجود الوصف أو بيان خفائه ونحو ذلك وطريق إلغاء الخصوصية هو بيان استقلال الوصف بشىء من مسالك العلة.

قوله: (بل يدعى المخالفة) بين حكم الأصل وحكم الفرع ومن شرطه المماثلة لما عرفت أن القياس إثبات مثل حكم الأصل فى الفرع وضمير بنيته للمخالفة بالتأويل المشهور وفى المصادر وضمير عليه لادعاء المخالفة أو لبيانها وذلك إشارة إلى المخالفة وحاصل هذا النوع اعتراضان لأن بيان المخالفة إما بدليل المستدل وهو القلب أو بغيره ولا اسم له بخصوصه فالمستدل حين حاول إلحاق البيع بالنكاح فى عدم الصحة بجامع يوجد فى صورة فقد أثبت فى الفرع حكمًا متماثلاً لحكم الأصل والمعترض بين مخالفته له بأن معنى عدم الصحة فى البيع حرمة الانتفاع

وفى النكاح حرمة المباشرة وهما مختلفان وكذا فى القلب حين حاول إلحاق الاعتكاف بوقوف عرفة فى عدم كونهما قربة بجامع كونهما لبثًا فقد أثبت حكمًا مماثلاً لحكم الأصل لكن المعترض بين مخالفتهما بأن كون الاعتكاف ليس قربة بمجرده، معناه أنه يشترط فيه الصوم فيكون الوقوف كذلك مقرون بأنه لا يشترط فيه الصوم فيتخالفان وكذا فى مسألة مسح الرأس قصد المستدل تماثل الحكمين إذ حقيقتهما عدم الاكتفاء بالأقل، والمعترض بين مخالفتهما بأن معناه فى الفرع التقدير بالربع وفى الأصل عدم التقدير به وكذا فى مسألة منع بيع غير المرئى قصد تماثل الحكمين إذ حقيقتهما الصحة مع الجهل بأحد العوضين وقصد المعترض بيان مخالفتهما بأنها فى الفرع مقرونة بخيار الرؤية لما فى الأصل والجامع فى قيامهما واحد فيكون مقلوبًا وبهذا يتبين أن حاصل القلب دعوى المعترض أن وجود الجامع فى الفرع يستلزم مخالفة حكمه لحكم الأصل وأما وصف حكم الأصل بأنه الذى هو مذهب المستدل فالغرض منه تحقيق الإلزام والإبطال وإلا فحكم الأصل الذى يخالفه حكم الفرع مذهب المستدل والمعترض جميعًا كعدم اشتراط الصوم فى الوقوف بعرفة مثلاً والظاهر أن حكم الأصل من سهو القلم والصواب حكم الفرع لأن المعترض يدعى أن الجامع فى الفرع يستلزم حكمًا مخالفًا لحكمه الذى يثبته المستدل ويعتقده فإن مذهبه فى الاعتكاف اشتراط الصوم والمعترض يدعى أن كونه لبثًا كالوقوف يستلزم أن يكون حكمه عدم اشتراط الصوم وكذا فى سائر الأمثلة وهذا فى غاية الظهور ويؤيد ما ذكر أن القلب بأقسامه نوع من المعارضة لكونه دليلاً يثبت به خلاف حكم المستدل وما ذكر فى بعض الشروح أن القلب تعليق نقيض الحكم المدعى على الوصف الذى جعله المستدل علة الحكم وما ذكر فى المحصول أنه عبارة عن ربط خلاف فى قول المستدل على علته إلحاقًا بأصله لكن ما ذكر فى صدر البحث من أن القالب يدعى أن دليل المستدل يقتضى مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل لا يوافق ذلك.

الجيزاوى

قوله: (وما ذكر فى بعض الشروح... إلخ) تأييد لكون المراد مخالفة حكم الفرع لحكمه الذى يعتقده المستدل وكذا قوله وما ذكر فى المحصول.

قال: (الثالث والعشرون: مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل كالبيع على النكاح وعكسه وجوابه ببيان أن الاختلاف راجع إلى المحل الذى اختلافه شرط لا فى حكم وبيان).

أقول: بعد تسليم علة الأصل فى الفرع يقول المعترض الحكم فى الفرع مخالف للحكم فى الأصل حقيقة وإن ساواه بدليلك صورة والمطلوب مساواته له حقيقة فما هو مطلوبك غير ما أفاده دليلك والدليل إذا نصب فى غير محل النزاع كان فاسدًا لأن المقصود منه إثبات محل النزاع، مثاله: أن يقاس النكاح على البيع أو البيع على النكاح فى عدم الصحة بجامع فى صورة فيقول المعترض الحكم مختلف فإن عدم الصحة فى البيع حرمة الانتفاع بالمبيع وفى النكاح حرمة المباشرة.

والجواب: أن البطلان شىء واحد وهو عدم ترتب المقصود من العقد عليه وإنما اختلف المحل بكونه بيعًا ونكاحًا واختلاف المحل لا يوجب اختلاف ما حل فيه بل اختلاف المحل شرط فى القياس ضرورة فكيف يجعل شرطه مانعًا عنه فيلزم امتناعه أبدًا.

قال: (الرابع والعشرون: القلب قلب لتصحيح مذهبه وقلب لإبطال مذهب المستدل صريحًا وقلب بالالتزام الأول لبث فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول الشافعى: فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة. الثانى عضو وضوء فلا يكتفى فيه بأقل ما يطلق كغيره، فيقول الشافعى: فلا يقدر بالربع، الثالث عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول الشافعى فلا يشترط فيه خيار الرؤية لأن من قال بالصحة قال بخيار الرؤية فإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم والحق أنه نوع معارضة اشترك فيه الأصل والجامع فكان أولى بالقبول).

أقول: القلب حاصله دعوى استلزام وجود الجامع فى الفرع مخالفة حكمه لحكم الأصل الذى هو مذهب المستدل وذلك إما بتصحيح المعترض مذهبه فيلزم منه بطلان مذهب المستدل لتنافيهما أو بإبطاله لمذهب المستدل ابتداءً إما صريحًا أو بالالتزام الضرب الأول قلب لتصحيح مذهبه مثاله أن يقول الحنفى الاعتكاف يشترط فيه الصوم لأنه لبث فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعى فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة. الضرب الثانى قلب لإبطال مذهب الخصم صريحًا مثاله أن يقول الحنفى فى مسألة أن مسح الرأس يقدر بالربع عضو من

أعضاء الوضوء فلا يكفى أقله كسائر الأعضاء فيقول الشافعى فلا يقدر بالربع كسائر الأعضاء ومذهب الشافعى أنه يكتفى بالأقل ولم يثبته القلب الضرب الثالث: قلب لإبطال مذهب الخصم التزامًا مثاله أن يقول الحنفى بيع غير المرئى بيع معاوضة فيصح مع الجهل بأحد العوضين كالنكاح فيقول الشافعى فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ووجه وروده أن من قال بصحته قال بخيار الرؤية فكان خيار الرؤية لازمًا للصحة عنده فإذا انتفى اللازم وهو خيار الرؤية انتفى الملزوم وهو الصحة، قوله والحق أنه أى القلب وإن عد سؤالاً برأسه فالحق فيه أنه بأقسامه راجع إلى المعارضة لأن المعارضة دليل يثبت به خلاف حكم المستدل والقلب كذلك إلا أنه نوع من المعارضة مخصوص فإن الأصل والجامع فيه مشترك بين قياسى المستدل والمعارض وفائدة ذلك أنه يجىء الخلاف فى قبوله ويكون المختار قبوله إلا أنه أولى بالقبول من المعارضة المحضة لأنه أبعد من الانتقال فإن قصد هدم دليل المستدل لأدائه إلى التناقض ظاهر فيه ولأنه مانع للمستدل من الترجيح.

النوع السابع من الاعتراضات: هو الوارد على قولهم بعد إثبات الحكم فى الفرع وذلك هو المطلوب فيمنعه ويقول لا نسلم بل النزاع بعد باقٍ وذلك خاتمة الاعتراضات وهو اعتراض واحد يسمى القول بالموجب.

التفتازانى

قوله: (لأنه) أى القلب مانع للمستدل من الترجيح لأن الترجيح إنما يتصور بين شيئين وههنا الدليل واحد عن صغرى مشهورة فى أكثر نسخ المتن غير مشهورة وهو أقرب للقطع بأن كون الوضوء قربة ليست مشهورة ولأن الصغرى إذا كانت مشهورة فهى بمنزلة المذكورة فلا يرد القول بالموجب.

قال: (الخامس والعشرون: القول بالموجب وحقيقته تسليم الدليل مع بقاء النزاع وهو ثلاثة: الأول أن يستنتجه ما يتوهم أنه محل النزاع أو ملازمه مثل قتل بما يقتل غالبًا فلا ينافى وجوب القصاص كحرقه فيرد بأن عدم المنافاة ليس محل النزاع ولا يقتضيه، الثانى أن يستنتجه إبطال ما يتوهم أنه مأخذ الخصم مثل التفاوت فى الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل إليه فيرد إذ لا يلزم من إبطال مانع انتفاء الموانع ووجود الشرائط والمقتضى والصحيح أنه مصدق فى مذهبه وأكثر القول بالموجب كذلك لخفاء المأخذ بخلاف محال الخلاف، الثالث: أن يسكت عن الصغرى غير مشهورة مثل ما يثبت قربة فشرطه النية كالصلاة ويسكت عن الوضوء قربة فيرد ولو ذكرها لم يرد إلا المنع وقولهم فيه انقطاع أحدهما بعيد فى الثالث لاختلاف المرادين وجواب الأول بأنه محل النزاع أو مستلزمه كما لو قال لا يجوز قتل المسلم بالذمى فيقال بالموجب لأنه يجب فيقول المعنى بلا يجوز تحريمه ويلزم نفى الوجوب وعن الثانى أنه المأخذ وعن الثالث بأن الحذف سائغ).

أقول: القول بالموجب لا يختص بالقياس بل يجىء فى كل دليل وحاصله تسليم مدلول الدليل مع بقاء النزاع وذلك دعوى نصب الدليل فى غير محل النزاع ويقع على وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أن يستنتج من الدليل ما يتوهم أنه محل النزاع أو ملازمه ولا يكون كذلك مثاله: أن يقول الشافعى فى القتل بالمثقل: قتل بما لا يقتل غالبًا، فلا ينافى القصاص كالقتل بالحرق فيرد القول بالموجب فيقول عدم المنافاة ليس محل النزاع لأن محل النزاع هو وجوب القتل ولا يقتضى أيضًا محل النزاع إذ لا يلزم من عدم منافاته للوجوب أن يجب.

الثانى: أن يستنتج من الدليل إبطال أمر يتوهم أنه مأخذ الخصم ومبنى مذهبه فى المسألة وهو يمنع كونه مأخذًا لمذهبه فلا يلزم من إبطاله إبطال مذهبه، مثاله أن يقول الشافعى فى المثال المتقدم وهو مسألة القتل بالمثقل: التفاوت فى الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل إليه وهو أنواع الجراحات القاتلة فيرد القول بالموجب فيقول الحنفى الحكم لا يثبت إلا بارتفاع جميع الموانع ووجود الشرائط بعد قيام المقتضى وهذا غايته عدم مانع خاص ولا يستلزم انتفاء الموانع ولا وجود الشرائط ولا وجود المقتضى فلا يلزم ثبوت الحكم وقد اختلف فى أن المعترض إذا قال ليس

هذا مأخذى هل يصدق أو لا فقيل لا يصدق إلا ببيان مأخذ آخر إذ ربما كان مأخذه ذلك لكنه يعاند والصحيح أنه يصدق لأنه أعرف بمذهبه ومذهب إمامه ولأنه ربما لا يعرف فيدعى احتمال أن لمقلده مأخذًا آخر، واعلم أن أكثر القول بالموجب من هذا القبيل وهو ما يقع لاشتباه المأخذ لخفاء مأخذ الأحكام وقلما يقع الأول وهو اشتباه محل الخلاف لشهرته ولتقدم التحريم غالبًا.

الثالث: أن يسكت عن صغرى غير مشهورة ويستعمل قياس الضمير، مثاله فى الوضوء ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة ويسكت عن الصغرى فلا يقول الوضوء ثبت قربة فيرد القول بالموجب فيقول المعترض مسلم ومن أين يلزم أن يكون الوضوء شرطه النية فهذا يرد إذا سكت عن الصغرى وأما إذا كانت الصغرى مذكورة فلا يرد إلا منع الصغرى بأن يقول لا نسلم أن الوضوء ثبت قربة ويكون حينئذ منعًا للصغرى لا قولاً بالموجب، قال الجدليون القول بالموجب فيه انقطاع أحد المتناظرين إذ لو بين المستدل أن المثبت مدعاه أو ملزومه أو المبطل وأخذ الخصم أو الصغرى حق انقطع المعترض إذ لم يبق بعده إلا تسليم المطلوب وإلا انقطع المستدل إذ قد ظهر عدم إفضاء دليله إلى مطلوبه. قال المصنِّفُ قولهم ذلك صحيح فى القسمين الأولين وهو فى القسم الثالث بعيد لاختلاف مرادى المتناظرين فمراد المستدل أن المتروك فى حكم المذكور لظهوره ومراد المعترض أن المذكور وحده لا يفيد فإذا بين مراده فله أن يمنع ويستمر البحث وإن سلم فقد انقطع إذا عرفت ذلك فالجواب عن القسم الأول إذ مرجعه إلى منع كون اللازم من الدليل محل النزاع أو مستلزمًا له بأن يبين أحدهما، مثاله أن يقول لا يجوز قتل المسلم بالذمى قياسًا على الحربى فيقول نعم ولكنه يجب فإن لا يجوز نفى الإباحة وهو ليس نفى الوجوب ولا يستلزمه لأنه أعم فيجيب بأن المعنى بعدم الجواز هو الحرمة وهو يستلزم عدم الوجوب وعن الثانى أنه المأخذ لاشتهاره بين النظار وبالنقل عن أئمة مذهبهم وعن الثالث أن الحذف عند العلم بالمحذوف سائغ والمحذوف مراد ومعلوم فلا يضر حذفه والدليل هو المجموع لا المذكور وحده.

قال: (والاعتراضات من جنس واحد يتعدد اتفاقًا ومن أجناس كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة منع أهل سمرقند التعدد للخبط والمترتبة منع الأكثر لما فيه من التسليم للمتقدم فيتعين الأخير والمختار جوازه لأن التسليم تقديرى فليترتب وإلا كان منعًا بعد تسليم فيقدم ما يتعلق بالأصل ثم العلة لاستنباطها منه ثم الفرع لبنائه عليها وقدم النقض على معارضة الأصل لأنه يورد لإبطال العلة والمعارضة لإبطال استقلالها).

أقول: الاعتراضات إما من جنس واحد كالاستفسار أو المنع أو المعارضة أو النقض فهذا يجوز تعدده اتفاقًا وإما من أجناس متعددة كاستفسار ومنع ومعارضة ونقض فهذا اختلف فى جواز تعدده فمنعه أهل سمرقند ليكون أبعد من الخبط وأقرب إلى الضبط فإذا جوزنا الجمع فالمترتبة طبعًا مثل منع حكم الأصل ومنع العلية إذ تعليل الحكم بعد ثبوته طبعًا يمنعها أكثر المناظرين لأن الأخير فيه تسليم الأول فيتعين الأخير سؤالاً فيجاب عنه دون الأول فيضيع الأول ويلغو فإنه إذا قال لا نسلم حكم الأصل ولا نسلم أنه معلل بالوصف فالبحث عن تعليله وأنه بماذا هو يتضمن الاعتراف بثبوته فإنه ما لم يثبت لا يطلب علة ثبوته والمختار جوازه لأن التسليم تقديرى ومعناه ولو سلم الأول فالثانى وارد وذلك لا يستلزم التسليم فى نفس الأمر وإذا عرفت جواز المترتبة فالواجب إيرادها مترتبة ورعاية الترتيب فى الإيراد وإلا كان منعًا بعد تسليم فإنه إذا قال لا نسلم أن الحكم معلل بكذا فقد سلم ضمنًا ثبوت الحكم فإذا قال ولو سلم فلا نسلم ثبوتًا كان مانعًا لما سلمه فلا يسمع منه وإذا ثبت وجوب الترتيب فالترتيب اللائق المناسب للترتيب الطبيعى أن يقدم من الاعتراضات ما يتعلق بالأصل ثم بالعلة لأنها مستنبطة منه ثم بالفرع لابتنائه عليها ويقدم النقض على معارضة الأصل لأن النقض يذكر لإبطال العلة والمعارضة لإبطال تأثيرها بالاستقلال فالواجب أن يقول ليس بعلة وإن سلم فليس بمستقل.

التفتازانى

قوله: **(من جنس واحد)** كل من الخمسة والعشرين جنس يندرج عدة منها تحت نوع منها على ما هو مصطلح الأصول من اندراج الأجناس تحت الأنواع وقد ينحصر النوع فى جنس كالاستفسار والقول بالموجب وأما المعارضة فيحتمل أن

تكون جنسًا واحد أفراده المعارضة فى الأصل والمعارضة فى العلة ويحتمل أن يكون كل منها جنسًا برأسه وهو الأظهر وكذا المنع به يشعر لفظ الشرح حيث جعل منع حكم الأصل ومنع العلية من الأجناس المتعددة المترتبة.

قوله: (ليكون أبعد من الخبط) وهذا بخلاف المتعدد من جنس واحد كاستفسارات أو معارضات مثلاً فإن النشر فيه أقل وهو من الخبط أبعد.

قوله: (وإذا ثبت وجوب الترتيب) ذكر الآمدى أول ما يجب الابتداء به الاستفسار ثم فساد الاعتبار ثم فساد الوضع ثم منع الحكم فى الأصل ثم منع وجود العلة فيه ثم الأسئلة المتعلقة بالعلية كالمطالبة وعدم التأثير والقدح فى المناسبة والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط وكونه غير مفضٍ إلى المقصود ثم النقض والكسر ثم المعارضة فى الأصل ثم ما يتعلق بالفرع كمنع وجود العلة فيه ومخالفة حكمه لحكم الأصل واختلاف الضابط والحكمة والمعارضة فى الفرع والقلب ثم القول بالموجب.

(الكلام فى الاستدلال)

قال: (والاستدلال يطلق على ذكر الدليل ويطلق على نوع خاص وهو المقصود فقيل ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس وقيل ولا قياس علة فيدخل نفى الفارق والتلازم وأما نحو وجد السبب أو المانع أو فقد الشرط فقيل دعوى دليل وقيل دليل وعلى أنه دليل قيل استدلال وقيل إن أثبت بغير الثلاثة).

أقول: قد فرغ من القياس فشرع فى الاستدلال وهو آخر الأدلة الشرعية والاستدلال فى اللغة طلب الدليل وفى العرف يطلق على إقامة الدليل مطلقًا من نص أو إجماع أو غيرهما وعلى نوع خاص منه وهو المقصود ههنا فقيل هو ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس وليس ذلك لكونه تعريف بعض الأنواع ببعض تعريفًا بالمساوى فى الجلاء والخفاء بل لسبق معرفتك بتلك الأنواع تعريف للمجهول بالمعلوم وقيل مكان قولنا ولا قياس ولا قياس علة فيدخل فيه القياس بنفى الفارق وهو الذى سماه قياسًا فى معنى الأصل وقياس التلازم ونعنى به إثبات أحد موجبى العلة بالآخر لتلازمهما وهو الذى سماه قياس الدلالة وهما غير داخلين فى الأول فالأول أخص واعلم أن الفقهاء كثيرًا ما يقولون وجد السبب فيوجد الحكم أو وجد المانع أو فقد الشرط فيعلم الحكم فقيل ليس بدليل إنما هو دعوى دليل، فهو بمثابة قوله وجد دليل الحكم فيوجد الحكم ولا يكون دليلاً ما لم يتعين وإنما الدليل ما يستلزم الحكم وهو وجود السبب الخاص أو وجود المانع أو عدم الشرط المخصوص وقيل هو دليل إذ لا معنى للدليل إلا ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول وهو كذلك وبناءً على أنه دليل فقيل هو استدلال مطلقًا لأنه غير النص والإجماع والقياس وقيل استدلال إن ثبت وجود السبب أو المانع أو فقد الشرط بغير الثلاثة وإلا فهو من قبيل ما ثبت به إن نصًا وإن إجماعًا وإن قياسًا وهذا هو المختار.

التفتازانى

قوله: (وليس ذلك) إشارة إلى جواب سؤال على التعريف وقوله لكونه تعريف بعض الأنواع تعليل للمنفى يعنى لا يتوهم أن هذا تعريف بالمساوى فى الجلاء

والخفاء بسبب كونه تعريف بعض الأنواع بل ذلك تعريف للمجهول بالمعلوم بسبب سبق العلم بالأنواع المذكورة فى التعريف.

قوله: (ولا قياس علة) قد سبق أن القياس ينقسم إلى قياس علة وهو ما صرح فيه بالعلة كما يقال فى النبيذ مسكر فيحرم كالخمر وقياس دلالة وهو ما لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل فى قياس النبيذ على الخمر برائحة المشتد وحاصله إثبات حكم فى الفرع هو وحكم آخر توجبهما علة واحدة فى الأصل على ما سبق وتفصيله وقياس فى معنى الأصل وهو أن يجمع بين الأصل والفرع بنفى الفارق ويسمى تنقيح المناط كما فى قصة الأعرابى يلحق به الزنجى والهندى ففى التعريف لو أطلق القياس خرج عنه جميع أقسام القياس ولو قيد بقياس للعلة دخل فيه قياس الدلالة والقياس فى معنى الأصل لأن نفى الأخص لكونه أعم يوجب نفى الأعم فالتعريف المأخوذ فيه نفى الأعم لكونه أخص يكون أخص.

قوله: (وهو كذلك) أى قولنا وجد السبب فيوجد الحكم ونحوه بحيث يلزم من العلم به العلم بالمدلول غاية ما فى الباب أن إحدى مقدمتيه وهو أنه وجد السبب يفتقر إلى بيان.

قوله: (وهذا هو المختار) لأن حقيقة هذا الدليل هو أن هذا حكم وجد سببه وكل حكم وجد سببه فهو موجود والكبرى بينة فيكون مثبت الحكم هو ما يثبت الصغرى فإن كان غير النفى والإجماع والقياس كان مثبت الحكم غيرها فيكون استدلالاً وإن كان أحدها كان هو المثبت للحكم فلم يكن استدلالاً بل نصًا أو إجماعًا أو قياسًا وإذا تحققت فجميع الأحكام الثابتة بالنص والإجماع والقياس من هذا القبيل لأنه ينتظم دليل هكذا هذا حكم دل عليه النص وكل حكم دل عليه بالنص فهو ثابت فبمجرد انضمام مقدمة أخرى لا يخرج الحكم عن كونه مثبتًا بالنص.

الجيزاوى

قوله: (وإذا تحققت فجميع... إلخ) لعل الأصل وإلا فجميع الأحكام... إلخ.

قال: (والمختار أنه ثلاثة تلازم بين حكمين من غير تعيين علة واستصحاب وشرع من قبلنا الأول تلازم بين ثبوتين أو نفيين أو ثبوت ونفى أو نفى وثبوت والمتلازمان كانا طردًا وعكسًا كالجسم والتأليف جرى فيهما الأولان طردًا وعكسًا وإن كانا طردًا لا عكسًا كالجسم والحدوث جرى فيهما الأول طردًا والثانى عكسًا والمتنافيان إن كانا طردًا وعكسًا كالحدوث ووجوب البقاء جرى فيهما الأخيران طردًا وعكسًا فإن تنافيا إثباتًا كالتأليف والقدم جرى فيهما الثالث طردًا وعكسًا، فإن تنافيا نفيًا كالأساس والخلل جرى فيهما الرابع طردًا وعكسًا).

أقول: قد اختلف فى أنواع الاستدلال والمختار أنه ثلاثة: التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة وإلا كان قياسًا، واستصحاب الحال، وشرع من قبلنا، قالت الحنفية: والاستحسان أيضًا، وقالت المالكية: والمصالح المرسلة أيضًا، وقال قوم: نفى المدارك فى الأحكام العدمية، ونفى قوم شرع من قبلنا، وقوم الاستصحاب.

الكلام فى التلازم وهو أربعة أقسام إنما يكون بين حكمين والحكم إما إثبات أو نفى ويحصل بحسب التركيب أقسام أربعة لأن التلازم بين ثبوتين أو بين نفيين أو بين ثبوت ونفى أو بين نفى وثبوت ومحل الحكم إن لم يكونا متلازمين ولا متنافيين وهما العام والخاص، من وجه كالأسود والمسافر لم يجر فيه شىء منها فلا يصح إن كان مسافرًا فهو أسود ولا إن لم يكن أسود فليس مسافرًا ولا إن كان أسود فليس مسافرًا ولا إن لم يكن أسود فهو مسافر وإنما يجرى فيما فيه تلازم أو تناف والتلازم إما أن يكون طردًا وعكسًا أى من الطرفين أو طردًا لا عكسًا، أى من طرف واحد والتنافى لا بد أن يكون من الطرفين لكنه إما أن يكون طردًا وعكسًا أى إثباتًا ونفيًا وإما طردًا فقط، أى إثباتًا وإما عكسًا فقط أى نفيًا فهذه خمسة أقسام فلينظر ماذا يجرى فيها من الأقسام الأربعة أى يصدق فيها:

الأول: المتلازمان طردًا وعكسًا وهو كالجسم والتأليف إذ كل جسم مؤلف وكل مؤلف جسم وهذا يجرى فيه الأولان أى التلازم بين الثبوتين وبين النفيين كلاهما طردًا وعكسًا فيصدق كلما كان جسمًا كان مؤلفًا، وكلما كان مؤلفًا كان جسمًا، وكلما لم يكن جسمًا لم يكن مؤلفًا، وكلما لم يكن مؤلفًا لم يكن جسمًا.

الثانى: المتلازمان طردًا فقط، كالجسم والحدوث إذ كل جسم حادث ولا ينعكس فى الجوهر الفرد والعرض فهذان يجرى فيهما الأول أى التلازم بين الثبوتين طردًا

فيصدق كلما كان جسمًا، كان حادثًا، لا عكسًا، فلا يصدق كلما كان حادثًا كان جسمًا ويجرى فيهما الثانى أى التلازم بين النفيين عكسًا فيصدق كلما لم يكن حادثًا لم يكن جسمًا لا طردًا فلا يصدق كلما لم يكن جسمًا لم يكن حادثًا.

الثالث: المتنافيان طردًا وعكسًا كالحدوث ووجوب البقاء؛ فإنهما لا يجتمعان فى ذات فيكون حادثًا واجب البقاء، ولا يرتفعان فيكون قديمًا غير واجب البقاء فهذان يجرى فيهما الأخيران أى: تلازم الثبوت والنفى والنفى والثبوت طردًا وعكسًا أى: من الطرفين فيصدق لو كان حادثًا لم يجب بقاؤه ولو وجب بقاؤه لم يكن حادثًا ولو لم يكن حادثًا فليس لا يجب بقاؤه ولو لم يكن لا يجب بقاؤه فليس بحادث.

الرابع: المتنافيان طردًا لا عكسًا أى إثباتًا لا نفيًا كالتأليف والقدم إذ لا يجتمعان فلا يوجد شىء هو مؤلف وقديم لكنهما قد يرتفعان كالجزء الذى لا يتجزأ وهذان يجرى فيهما الثالث: أى تلازم الثبوت والنفى طردًا وعكسًا أى من الجانبين فيصدق كلما كان جسمًا لم يكن قديمًا وكلما كان قديمًا لم يكن جسمًا لا الرابع أى تلازم النفى والإثبات، من شىء من الجانبين فيصدق كلما لم يكن جسمًا كان قديمًا أو كلما لم يكن قديمًا كان جسمًا.

الخامس: المتنافيان عكسًا أى نفيًا كالأساس والخلل فإنهما لا يرتفعان فلا يوجد ما ليس له أساس ولا يختل وقد يجتمعان فى كل ذى أساس يختل بوجه آخر وهذان يجرى فيهما الرابع أى تلازم النفى والثبوت طردًا وعكسًا فيصدق كل ما لم يكن له أساس فهو مختل وكل ما لم يكن مختلاً فله أساس ولا يجرى فيهما الثالث فلا يصدق كل ما كان له أساس فليس بمختل، أو كل ما كان مختلاً فليس له أساس.

التفتازانى

قوله: (واختلف فى أنواع الاستدلال) قال الآمدى منها قولهم وجد السبب أو المانع أو فقد الشرط ومنها انتفاء الحكم لانتفاء مدركه ومنها الدليل المؤلف من أقوال يلزم من تسليمها لذاتها قول آخر ثم قسمه إلى الاقترانى والاستثنائى وذكر الأشكال الأربعة وشروطها وضروبها والاستثنائى بقسميه المتصل والمنفصل بأقسامه الثلاثة، ثم قال: ومنها استصحاب الحال.

قوله: (أربعة أقسام) لأن التلازم بين الثبوت والنفى بأن يكون الثبوت ملزومًا والنفى لازمًا غير التلازم بين النفى والثبوت بمعنى كون النفى ملزومًا والثبوت لازمًا.

قوله: (إن لم يكونا) قيل الضمير لمحل الحكم لأنه بمعنى الجنس المتناول للواحد والاثنين ويحتمل أن يكون الضمير للحكمين وبالجملة محل الحكم مبتدأ ولم يجز جزاء الشرط والجملة الشرطية خبر المبتدأ وضمير فيه لمحل الحكم وضمير منها للأقسام الأربعة وقوله وهما أى الحكمان اللذان ليسا بمتلازمين ولا متنافيين هما العام والخاص من وجه وأما العام والخاص مطلقًا فمتلازمان لكن من طرف واحد إذ المعنى بالتلازم ههنا اللزوم أعم من أن يكون طردًا وعكسًا بمعنى أن يكون كل منهما ملزومًا ولازمًا أو طردًا فقط بمعنى أن يكون أحدهما ملزومًا والآخر لازمًا من غير عكس ولا يتصور مجرد العكس وأما التنافى فبالضرورة يكون من الطرفين بأن يكون وجود كلٍّ منافيًا لوجود الآخر وعدمه لعدمه وهو الانفصال الحقيقى وقد يكون طردًا فقط بأن يكون وجود كلٍّ منافيًا لوجود الآخر ولا يكون عدمه منافيًا لعدمه وهو منع الجمع وقد يكون عكسًا فقط بأن يكون عدم كلٍّ منافيًا لعدم الآخر ولا يكون وجوده منافيًا لوجوده وهو منع الخلو فبهذا الاعتبار أقسام التلازم اثنان وأقسام التنافى ثلاثة فالمجموع خمسة ويجرى فى كل منهما بعض الأقسام الأربعة الحاصلة للتلازم باعتبار الإثبات والنفى ووجه الجميع ظاهر لأن حاصله أنه إذا كان بين الشيئين تلازم تساوٍ فثبوت كلٍّ يستلزم ثبوت الآخر ونفيه نفيه وإن كان مطلق اللزوم فثبوت الملزوم يستلزم ثبوت اللازم من غير عكس ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم من غير عكس وأنه إذا كان بين الشيئين انفصال حقيقى فثبوت كل يستلزم نفى الآخر ونفيه ثبوته وإن كان منع جمع فثبوت كل يستلزم نفى الآخر من غير عكس وإن كان منع خلو فنفى كل يستلزم ثبوت الآخر من غير عكس وحاصل الكلام أن الأقيسة الاستثنائية من أقسام الاستدلال ولا خفاء فى أن الاقترانية أيضًا كذلك على ما هو كلام الآمدى ولو لم يكن حادثًا فليس لا يجب بقاؤه لم يقل لو لم يكن حادثًا وجب بقاؤه تنبيهًا على أن العبرة بالمعنى دون اللفظ وإزالة لما عسى يتوهم من أن نفى الحدوث لا يستلزم ثبوت وجوب البقاء لجواز أن يكون معدومًا بخلاف صورة السبب وأما قوله لو لم يكن لا يجب بقاؤه فليس بحادث فمقتضى

الظاهر أن يقال لو لم يكن يجب بقاؤه فهو حادث لأنه فى بيان أن نفى وجوب البقاء يستلزم ثبوت الحدوث ومقتضى ما ذهب إليه من العدول إلى صورة السبب أن يقال لو لم يكن يجب بقاؤه فليس لا يكون حادثًا إلا أنه عدل إلى ما نرى تنبيهًا على أن العبرة لجانب المعنى بأن يعبر عن استلزام نفى أحد جزأى الانفصال الحقيقى ثبوت الآخر بصورة استلزام نفى نفيه نفى الآخر.

قال: (الأول فى الأحكام من صح طلاقه صح ظهاره ويثبت بالطرد ويقوى بالعكس ويقرر بثبوت أحد الأثرين فيلزم الآخر للزوم المؤثر وبثبوت المؤثر ولا يعين المؤثر فيكون انتقالاً إلى قياس العلة الثانى لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم ويثبت بالطرد كما تقدَّم ويقرر بانتفاء أحد الأثرين فينتفى الآخر للزوم انتفاء المؤثر بانتفاء المؤثر الثالث ما كان مباحًا لا يكون حرامًا، الرابع ما لا يكون جائزًا يكون حرامًا ويقرران بثبوت التنافى بينهما أو بين لوازمهما).

أقول: لما بيَّن أقسام التلازم بحسب مواردها ذكر لها أمثلة من الأحكام الشرعية:

فالأول: وهو تلازم الثبوت والثبوت كما يقال من صح طلاقه صح ظهاره، وهذا يثبت بالطرد وهو أنا تتبعنا فوجدنا كل شخص يصح طلاقه يصح ظهاره ويقوى بالعكس وهو أنا تتبعنا فوجدنا كل شخص لا يصح طلاقه لا يصح ظهاره وحاصله التمسك بالدوران ولكن على أن العدم ليس جزءًا لما تقدَّم وقد تقرر بوجه آخر وهو أن يقال قد ثبت أحد الأثرين فيلزم ثبوت الآخر وذلك للزوم وجود المؤثر للثابت منهما، واستلزامه للآخر، أو يقال ثبت أحد الأثرين فيكون المؤثر ثابتًا فيكون الآخر ثابتًا وفى كليهما لا يعين المؤثر فيكون قد انتقل من التلازم إلى قياس العلة، ولنفرض أن الكفارة والتحريم أثران للأهلية.

الثانى: وهو استلزام النفى النفى لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم، لأنه فى قوة قولك لما لم يصح التيمم بغير نية لم يصح الوضوء فإن لو لانتفاء الشىء لانتفاء غيره، أو فى قوة قولك لو لم تشترط النية فى الوضوء لم تشترط فى التيمم فيتساهل فيه إذ لا عبرة بالعبارة وهذا أيضًا يثبت بالطرد ويقوى بالعكس كما مر، ويقرر بوجه آخر وهو أن يقال انتفى أحد الأثرين فلزم انتفاء الآخر للزوم انتفاء المؤثر أو يقال قد انتفى أحد الأثرين فينتفى المؤثر فينتفى أثره الآخر ولنفرض أن الثواب واشتراط النية أثران للعبادة.

الثالث: وهو تلازم الثبوت والنفى ما يكون مباحًا لا يكون حرامًا.

الرابع: وهو تلازم النفى والثبوت ما لا يكون جائزًا يكون حرامًا.

وهذان يقرران بثبوت التنافى بينهما أو بين لوازمهما لأن تنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات.

التفتازانى

قوله: (وهذا يثبت بالطرد) فإن قيل هذا هو الطرد نفسه إذ لا معنى له سوى أنه كلما وجد هذا وجد ذاك فالذى يثبت به قلنا كأنه يرى التلازم أمرًا مغايرًا له يثبت به وفى شرح العلامة أنه يثبت به أن صحة الطلاق علة لصحة الظهار وأنت خبير بأن الكلام فى التلازم لا العلية وبهذا يندفع ما يقال إن ثبوت العلية بالطرد خلاف اختيار المصنف وأن إثباته بالطرد وجعل العكس مقويًا لذلك خلاف ما ذكر أن لاجتماع الطرد والعكس أثرًا ليس لكل واحد منهما على الانفراد وبالجملة مجرد الطرد مثبت للزوم بل نفسه والعكس يقرره حيث لم يحصل الانعكاس فى جانب العدم أيضًا وما ذكره المحقق ربما يشعر بأن الكلام فى إثبات العلية لأن ما تقدَّم هو أنه لا مدخل للانعكاس فى صحة العلية وإلا لزم فى العلة الانعكاس وليس كذلك.

قوله: (وقد تقرر) يعنى أن التلازم يثبت بالطرد بطريق الاستدلال من ثبوت أحد أثرى الشىء على الآخر وبطريق الاستدلال من ثبوت الأثر على ثبوت مؤثره ومنه على ثبوت أثره الآخر وهذان متقاربان جدًا لأن توسط المؤثر ملاحظ فى الأول أيضًا وإن لم يصرح به وكذا استلزام نفى صحة التيمم بدون النية لنفى صحة الوضوء بالطرد على معنى أنه كلما تحقق هذا النفى تحقق ذاك وبالاستدلال من انتفاء أحد الأثرين على انتفاء الآخر وبالاستدلال من انتفاء الأثر على انتفاء مؤثره ومنه على انتفاء أثره الآخر وتقرير العلامة أنه يفرض كون صحة الطلاق وصحة الظهار أثرين لمؤثر واحد وكذا صحة التيمم وصحة الوضوء والشارح المحقق فرض فى الأولين كون الكفارة والتحريم أثرين للأصلية وفى الثانى كون الثواب واشتراط النية أثرين للعبادة ولا يظهر احتياج إلى ذلك.

قوله: (فإن لو لانتفاء الشىء) هذا يوافق ما ذهب إليه المصنِّفُ من أن لو لانتفاء الأول لانتفاء الثانى ليكون معنى لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم لما لم يصح التيمم لم يصح الوضوء فيكون من استلزام النفى النفى وإلا فظاهره من استلزام الثبوت الثبوت وأما تأويله الآخر وهو أنه لو لم يشترط النية فى الوضوء لم يشترط فى التيمم فكلمة لو فيه لإفادة الملزوم على ما يستعمله المنطقيون من غير اعتبار انتفاء الشىء لانتفاء غيره.

قوله: (وهذان يقرران) يعنى أن المنع الشرعى وعدمه إما نفس الحرمة والإباحة أو لازمان لهما وهما متنافيان فيكونان متنافيين.

الجيزاوى

المصنف: (الأول فى الأحكام من صح طلاقه صح ظهاره) أى أريد الاستدلال على صحة الظهار من الذمى.

الشارح: (وهذان يقرران بثبوت التنافى بينهما) أراد بين الثبوتين أعنى الإباحة والتحريم والجواز والحرمة لا بين الثبوت والنفى أو النفى والثبوت فالمراد ثبوت التنافى بين الثبوتين فإن كان التنافى بينهما فى الجمع استلزم كل من الثبوتين نفى الآخر فيصدق ما كان مباحًا لا يكون حرامًا وإن كان التنافى بينهما فى الخلو كما بين الجائز بمعنى ما لا يمتنع شرعًا والحرام استلزم نفى كل من الثبوتين عين الآخر فيصدق ما لا يكون جاءوا فهو حرام.

قوله: (وبهذا يندفع ما يقال... إلخ) أى لأنا لم ندع ثبوت العلية بل ثبوت التلازم.

قوله: (وكلما تحقق هذا النفى تحقق ذاك) المأخوذ من التحرير أنه قد تحقق كل من النفيين فى ذاته وما قاله المحشى هو الموافق لما ذكره فى نظيره إلا أنه يحتاج إلى أن يكون النزاع فى وصف مخصوص.

قوله: (بغرض كون صحة الطلاق وصحة الظهار أثرين لمؤثر واحد) هو الأهلية وقوله وكذا صحة التيمم وصحة الوضوء أى بغير نية وكل منهما أثر للكون ليس عبادة وقد انتفى أحد الأثرين وهو صحة التيمم بغير نية لانتفاء المؤثر.

قال: (ويرد على الجميع منعهما ومنع أحدهما ويرد من الأسئلة ما عدا أسئلة نفس الوصف الجامع ويختص بسؤال مثل قولهم فى قصاص الأيدى باليد أحد موجبى الأصل وهو النفس فيجب بدليل الموجب الثانى وهو الدية وقرر بأن الدية أحد الموجبين فيستلزم الآخر لأن العلة إن كانت واحدة فواضح، وإن كانت متعددة فتلازم الحكمين دليل تلازم العلتين فيعترض بجواز أن يكون فى الفرع بأخرى لا تقتضى الآخر، ويرجحه باتساع المدارك فلا يلزم الآخر وجوابه أن الأصل عدم أخرى وترجيحه بأولوية الاتحاد لما فيه من العكس فإن قال فالأصل عدم علة الأصل فى الفرع قال فالمتعدية أولى).

أقول: جميع أقسام التلازم يرد عليه منع الأمرين وهما تحقق الملزوم من نفى أو إثبات وتحقق الملازمة ويرد من الأسئلة الخمس والعشرين الواردة على القياس جميعها ما عدا الأسئلة المتعلقة بنفس الوصف الجامع، لأنه لم يذكر فيه وصف جامع ويختص بسؤال لا يرد على القياس ويوضحه فى مثال وهو كما يقال فى قصاص الأيدى باليد الواحدة قياسًا على النفوس بالنفس الواحدة، القصاص أحد موجبى الأصل وهو النفس بدليل الموجب الآخر وهو الدية ويقرر بأن الدية أحد الموجبين وقد ثبت فيلزم وجود الآخر وهو القصاص لأن العلة فيهما إما واحدة أو متعددة؛ فإن كانت واحدة فواضح وإن كانت متعددة فتلازم الحكمين طردًا وعكسًا يدل على تلازم العلتين فكلما ثبت علة أحد الحكمين ثبت علة الآخر سواء كان نفسه أو ملازمه طردًا وعكسًا، فيقول المعترض لم لا يجوز أن يثبت أحد الموجبين فى الفرع بعلة أخرى تختص به وتقتضى ذلك الموجب ولا تقتضى الموجب الآخر فلا يلزم وجود الموجب الآخر فيه والحاصل أن المعلوم تلازمهما فى غير محل النزاع فلم لا يجوز أن يكون موجب أحدهما وهو الأصل أعم حتى يوجد فى الفرع دون الآخر فإنه يوجد فيما عدا الفرع ولا يوجد فيه مثل أن تكون الدية ثبتت بعلة موجودة فى النفس وفى اليد والقصاص بعلة ثبتت فى النفس دون اليد هذا ويرجح ثبوته فى الفرع بعلة أخرى إذا أريد الترجيح بأنه يفضى إلى اتساع مدارك الأحكام فيكون أكثر فائدة وإذا ثبت بعلة أخرى فما ذكرناه من الاحتمال ظاهر.

والجواب: أن الأصل عدم علة أخرى، ويرجح المستدل بأن اتحاد العلة فى

الحكم الواحد أولى من تعدده لأنه يستلزم الانعكاس والعلة المنعكسة علة باتفاق بخلاف غيرها إذ فيه الخلاف والمتفق عليه أرجح، فإن قال المعترض إذا تمسكتم بأن الأصل هو العدم فنعارضه بأن الأصل عدم علة الأصل فى الفرع قلنا تعارضا وتساقطا والترجيح معنا من وجه آخر وهو أن العلة المتعدية أولى من القاصرة للاتفاق عليها، والخلاف فى القاصرة ولكثرتها وقلة القاصرة وإذا أثبتنا الحكم فى الفرع بعلة الأصل فقد عديناها وإذا لم نثبته بها فقد قصرنا علة الأصل على الأصل وعلة الفرع على الفرع.

التفتازانى

قوله: (ويوضحه فى مثال) وهو أن يثبت قطع الأيدى باليد الواحدة قياسًا على قتل الأنفس بنفس واحدة بجامع وجوب الدية على الجميع ومرجعه إلى قياس القصاص على الدية بجامع كونهما أثرًا يترتب على الجناية وتقريره أن الدية على الكل الأثرين فى الأصل أعنى النفس وقد وجد فى الفرع أعنى اليد فيلزم وجود الأثر الآخر وهو القصاص على الكل لأن علة الأثرين فى الأصل إن كانت واحدة فواضح أنه يلزم من وجود أحد الأثرين فى الفرع وجود العلة ومن وجود العلة وجود الأثر الآخر وهو القصاص على الكل وإن كانت متعددة فتلازم الأثرين فى الأصل دليل لتلازم العلتين فوجود أحد الأثرين فى الفرع مستلزم وجود علته وهو يستلزم وجود علة الأثر الآخر فيثبت الأثر الآخر فيعترض بأنه لا يلزم من ثبوت أحد الأثرين كالدية مثلاً فى الفرع ثبوت الأثر الآخر كالقصاص لجواز أن تكون علته فى الفرع غير علته فى الأصل وهى أعنى علته فى الفرع تكون بحيث تقتضى وجوب الدية على الكل لا تقتضى وجوب قطع الكل ولا يكون أيضًا متلازمًا لأمر يقتضى ذلك وإن كانت فى الأصل أعنى النفس تقتضيهما جميعًا أو يكون متلازمًا لأمر يقتضى قتل الكل، فقوله وهو أى الأصل هو النفس وقوله بدليل الموجب الآخر متعلق بمحذوف أى فيجب وكأنه سقط من القلم قوله ويقرر أى وجوب القصاص على الجميع فى الفرع وقوله لأن العلة فيهما أى فى الدية والقصاص فى الأصل، وقوله سواء كان أى سواء كانت علة أحد الحكمين نفس علة الآخر أو أمرًا ملازمًا لها طردًا أو عكسًا وقوله يختص به أى يوجد فى الفرع ولا يوجد فى الأصل ويقتضى ذلك الموجب يعنى الدية على الكل ولا تقتضى الموجب الآخر

يعنى القصاص على الكل وتقرير الاعتراض على هذا الوجه يوافق كلام الآمدى وجميع الشارحين وسيأتى على تقدير اتحاد العلة فى الأصل وتعددها ويخالف ما ذكره المحقق فى الحاصل لأن مبناه على تعدد العلة فى الأصل على أن علة ثبوت الدية فى الفرع هى علة ثبوت الدية فى الأصل إلا أنها فى الأصل تلازم أمراً هى علة ثبوت القصاص وفى الفرع لا تلازمه فقوله المعلوم تلازمهما أى تلازم الحكمين فى الأصل وهو النفس والنزاع إنما هو فى الفرع أعنى اليد وقوله موجب أحدهما على لفظ اسم الفاعل وضمير هو لأحدهما والمراد بالأصل ههنا الدية ولا يبعد أن تكون وهو الأصل من سهو القلم والصواب فى الأصل يعنى لم لا يجوز أن يكون الأمر الذى يوجب أحد الحكمين فى الأصل أعم بحيث يوجد فيه وفى الفرع بخلاف الأمر الذى يوجب الأثر الآخر فإنه أخص لا يوجد إلا فى الأصل وهذا لا ينافى تلازم الموجبين أعنى العلتين فى الأصل بمعنى أنه كلما ثبت هذا قد ثبت ذاك وبالعكس كما يقال الحركة والضحك متلازمان فى الإنسان وإن كانت الحركة توجد فى غيره فكأنه أشار إلى أنه يمكن تقرير الاعتراض بوجهين يبتنى أحدهما على تعدد العلة أو أراد بعلة أخرى مغايرتها للعلة فى الأصل لا بالذات بل بالوصف بمعنى أنها فى الفرع لا تلازم علة الأثر الآخر ومعنى تختص به أنها تختص بأحد الموجبين بمعنى أنه يقتضيه ولا يقتضى الموجب الآخر على أن يكون قوله ويقتضى تفسيراً للاختصاص ولا يخفى ما فيه من التعسف.

الجيزاوى

قوله: (كما يقال الحركة والضحك) أراد بالحركة الحركة بالإرادة.

(الكلام فى الاستصحاب)

قال: (الاستصحاب: الأكثر كالمزنى والصيرفى والغزالى على صحته، وأكثر الحنفية على بطلانه كان نفيًا أصليًا أو حكمًا شرعيًا مثل قول الشافعية فى الخارج الإجماع على أنه قبله متطهر والأصل البقاء حتى يثبت معارض والأصل عدمه، لنا ما تحقق ولم يظن معارض يستلزم ظن البقاء وأيضًا لو لم يكن الظن حاصلاً لكان الشك فى الزوجية ابتداءً كالشك فى بقائها فى التحريم والجواز وهو باطل وقد استصحب الأصل فيهما. قالوا: الحكم بالطهارة ونحوها حكم شرعى والدليل عليه نص أو إجماع أو قياس وأجيب بأن الحكم البقاء ويكفى فيه ذلك ولو سلم فالدليل الاستصحاب قالوا: لو كان الأصل البقاء لكانت بينة النفى أولى وهو باطل بالإجماع وأجيب بأن المثبت يبعد غلطه فيحصل الظن قالوا: لا ظن مع جواز الأقيسة، قلنا الفرض بعد بحث العالم).

أقول: معنى استصحاب الحال أنه الحكم الفلانى قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف فى صحة الاستدلال به لإفادته ظن البقاء وعدمها لعدم إفادته إياه فأكثر المحققين كالمزنى والصيرفى والغزالى على صحته وأكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعى ولا فرق عند من يرى صحته بين أن يكون الثابت به نفيًا أصليًا، كما يقال فيما اختلف فى كونه نصابًا لم تكن الزكاة واجبة عليه والأصل بقاؤه أو حكمًا شرعيًا، مثل قول الشافعية فى الخارج من أحد السبيلين أنه كان قبل خروج الخارج متطهرًا والأصل البقاء حتى يثبت معارض والأصل عدمه، لنا ما تحقق وجوده أو عدمه فى حال ولم يظن طرو معارض يزيله فإنه يلزم ظن بقائه هذا أمر ضرورى فلولا حصول هذا الظن لما ساغ للعاقل مراسلة من فارقه ولا الاشتغال بما يستدعى زمانًا من حراثة أو تجارة ولا إرسال الودائع والهدايا من بلد إلى بلد بعيد ولا القراض والديون ولولا الظن لكان ذلك كله سفهًا، وإذا ثبت الظن فهو متبع شرعًا لما مر ولنا أيضًا أنه لو شك فى حصول الزوجية ابتداءً حرم عليه الاستمتاع إجماعًا، ولو ظن دوام الزوجية جاز له الاستمتاع إجماعًا ولا فارق بينهما إلا استصحاب عدم الزوجية فى الأولى

واستصحاب الزوجية فى الثانية فلو لم يعتبر الاستصحاب للزم استواء الحالين فى التحريم والجواز وهو باطل لأنه خلاف الإجماع فقد علم إجماعهم على اعتبار الاستصحاب من المسألتين.

قالوا: أولاً: الطهارة والحل والحرمة ونحوها أحكام شرعية والأحكام الشرعية لا تثبت إلا بدليل منصوب من قبل الشارع وأدلة الشرع منحصرة فى النص والإجماع والقياس إجماعًا والاستصحاب ليس منها فلا يجوز الاستدلال به فى الشرعيات.

الجواب: إن ما ذكرتم من وجوب دليل منصوب من جهة الشارع إنما يصح فى إثبات الحكم ابتداءً وأما فى الحكم ببقائه فممنوع إذ يكفى فيه الاستصحاب ولو سلم فلا نسلم أن الدليل منحصر فى الثلاثة بل ههنا رابع وهو الاستصحاب فإن ذلك عين محل النزاع.

قالوا: ثانيًا: لو كان الأصل البقاء لكانت بينة النفى أولى بالاعتبار من بينة الإثبات واللازم منتف أما الملازمة فلأن بينة النفى مؤيدة باستصحاب البراءة الأصلية فيكون الظن الحاصل بها أقوى وأما انتفاء اللازم فلأن البينة لا تعتبر من النافى وهو المدعى عليه وتقبل من المثبت وهو المدعى اتفاقًا.

الجواب: منع الملازمة وإنما تصح لو حصل الظن بهما، ويتأيد أحدهما بالاستصحاب وليس كذلك فإن الظن لا يحصل إلا ببينة المثبت وذلك لأنه يبعد غلطه بأن يظن المعدوم موجودًا بخلاف النافى إذ لا يبعد غلطه فى ظن الموجود معدومًا بناءً على عدم علمه به مع بنائه على استصحاب البراءة، وله وجوه أخر من الأولوية وهى أن المثبت يدعى العلم بالوجود وله طرق قطعية بخلاف النافى فإن طريقه وهو عدم العلم ظنى، وأن النفس إلى دفع غير الملائم أميل منه إلى جلب الملائم ولذلك يدفع كل غير ملائم ولا يجلب كل ملائم فيكون إنكار الحق أكثر من دعوى الباطل والتجربة دالة على ذلك فقد عارض الأصل الغلبة وبقى ما ذكرنا سالمًا.

قالوا: ثالثًا: القياس جائز فينتفى ظن بقاء الأصل والأولى ظاهرة، وأما الثانية فلأن القياس يرفع حكم الأصل اتفاقًا فلا ظن إلا بعدم قياس يرفعه؛ لكن الأصول التى يمكن القياس عليها غير متناهية فالحكم بانتفائه مع الجواز تحكم.

الجواب: أن الفرض فيما بحث فيه العالم عن الأصول ولم يجد أصلاً يشهد برفع حكم الأصل ولا شك أن انتفاء القياس الرافع حينئذٍ هو المظنون ومجرد الاحتمال لا يضر.

التفتازانى

قوله: (فلا يثبت به حكم) كأنه يشير إلى أن خلاف الحنفية فى إثبات الحكم الشرعى دون النفى الأصلى وهذا ما يقولون إنه حجة فى الفرع لا فى الإثبات حتى إن حياة المفقود بالاستصحاب تصلح حجة لبقاء ملكه لا لإثبات الملك له فى مال مورثه وإلى أن التعميم بقوله سواء كان نفيًا أصليًا أو حكمًا شرعيًا إنما هو فى صحة الاحتجاج به عند القائلين به وظاهر كلام المتن أن هذا التعميم متعلق بهما جميعًا وما ذكره المحقق من التخصيص تحكم على أن نسبة القول بصحته إلى الغزالى فى مسألة الخارج من غير السبيلين ليس بمستقيم ولا موافق لكلام الأصل فإنه جعل هذا البحث مسألتين إحداهما فى استصحاب الحال ونسب القول بصحته سواء كان لأمر وجودى أو عدمى شرعى أو عقلى إلى المزنى والصيرفى والغزالى وغيرهم والأخرى فى استصحاب حكم الإجماع فى محل الخلاف كما فى مسألة الخارج من غير السبيلين ونسب القول بنفيه إلى الغزالى وجعلهما ههنا مسألة واحدة لاتحاد المأخذ.

قوله: (هذا أمر ضرورى) يعنى أن المذكور فى معرض الاستدلال تنبيه فلا يتوجه عليه ما ذكره الآمدى من النوع والمعارضات.

قوله: (ولو ظن دوام الزوجية) يعنى به الشك وإلا فلا تمسك.

قوله: (إنما يصح فى إثبات الحكم) يعنى أن المفتقر إلى دليل منصوب من جهة الشارع هو إثبات الحكم الشرعى وأما بقاؤه فلا وفى هذا التقرير احتراز عما ذكره الشارحون أن المثبت بالاستصحاب هو البقاء هو ليس بحكم شرعى فورد الاعتراض بأن النزاع فى أن الاستصحاب هل يصلح حجة فى الحكم الشرعى.

قوله: (وله) أى لبينة المثبت بتأويل الدليل وجوه أخر والمذكور وجهان أحدهما أن للعلم طرقًا قطعية من الحس والاستدلال بخلاف النفى فإن طريقه عدم العلم بالثبوت وفيه منع ظاهر وثانيهما أن نفى الواقع رفع لغير الملائم وإثبات غير الواقع طلب للملائم والأول أكثر بحكم التجربة والاستقراء فيكون الأصل هو النفى وإن

كان مرجحًا لبينة النافى لكن كون نفى الثابت أغلب من إثبات المنفى يرجح بينة المثبت وهذا معنى معارضة الأصل الغلبة فيبقى ما ذكرنا من الدليل على حجية الاستصحاب سالمًا.

قوله: (والأولى) أى المقدمة الأولى وهى أن القياس جائز ظاهرة وأما المقدمة الثانية وهى أن جواز القياس يستلزم انتفاء ظن بقاء الأصل فلأن القياس رافع لحكم الأصل اتفاقًا بدليل أنه يثبت به أحكام لولاه لكانت باقية على نفيها فلا يحصل الظن ببقاء حكم الأصل إلا عند انتفاء قياس يرفعه ولا سبيل إلى الحكم بذلك الانتفاء لعدم تناهى الأصول التى يمكن القياس عليها فمن أين للعقلاء الإحاطة بنفيها والجواب أنه لا حاجة إلى القطع بانتفاء القياس الرافع بل الظن كافٍ وهو حاصل على تقدير عدم الوجدان بعد البحث والتفتيش ومجرد احتمال قياسٍ رافع لا ينافى ظن انتفائه بل يلازمه وإنما المنافى له احتمال مساوٍ أو راجح.

الجيزاوى

الشارح: (ولو ظن دوام الزوجية) يريد لو حصل ظن الدوام عند الشك فى طلاق زوجته عملاً بالاستصحاب كان ذلك الظن معمولاً به اتفاقًا كما إذا شك فى حصول الزوجية ابتداءً وحصل ظن عدمها بالاستصحاب كانت الحرمة ثابتة عليها اتفاقًا عملاً بالاستصحاب فلا حاجة لتأويل الظن بالشك كما ذكره المحشى.

الشارح: (فقد عارض الأصل الغلبة) أى البراءة الأصلية التى تناسب بينة النفى تعارض الغلبة، وقوله: وبقى ما ذكرنا وهو الاستصحاب سالمًا أى عن المعارض.

قوله: (وما ذكره المحقق من التخصيص) أى تخصيص قول الحنفية ببطلان الاستصحاب بإثبات الحكم الشرعى تحكم قال فى التحرير: وهو حجة عند الشافعية وطائفة من الحنفية مطلقًا ونفاه كثير مطلقًا وأبو زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام وصدر الإسلام ومتابعوهم حجة للدفع لا للإثبات والوجه ليس حجة أصلاً.

قوله: (وفى هذا التقرير احتراز... إلخ) أى حيث اعتبر فى الجواب تقييد الصحة بالابتداء الذى لا ينافى أن البقاء أيضًا حكم شرعى إذ المراد به بقاء الحكم الشرعى.

قوله أيضًا: (وفى هذا التقرير... إلخ) أى لأن المراد بالبقاء بقاء الحكم الشرعى ودوامه وهو حكم شرعى.

(الكلام فى شرع من قبلنا)

قال: (شرع من قبلنا والمختار أنه ﷺ قبل البعثة متعبد بشرع قيل نوح وقيل إبراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل ما ثبت أنه شرع ومنهم من منع وتوقف الغزالى، لنا الأحاديث متضافرة كان يتعبد كان يتحنث كان يصلى كان يطوف واستدل بأن من قبله لجميع المكلفين وأجيب بالمنع، قالوا: لو كان لقضت العادة بالمخالطة أو لزمته، قلنا التواتر لا يحتاج وغيره لا يفيد وقد تمتنع المخالطة لموانع فيحمل عليها جمعًا بين الأدلة).

أقول: قد اختلف فى أن الرسول ﷺ قبل البعثة هل كان متعبدًا بشرع أم لا؟ والمختار أنه كان متعبدًا فقيل بشرع نوح وقيل إبراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل ما ثبت أنه شرع، ومنهم من منع منه، وتوقف الغزالى، لنا ما ورد فى الأحاديث أنه كان يتعبد، كان يتحنث، أى يعتزل للعبادة، كان يصلى، كان يطوف: وكل واحد وإن كان آحادًا فإن المجموع متضافرة على إثبات القدر المشترك وتلك أعمال شرعية تعلم بالضرورة ممن يمارسها قصد الطاعة، وهو موافقة أمر الشارع، ولا يتصور من غير تعبد فإن العقل بمجرده لا يستحسنه وقد استدل بأن شرع من قبله عام لجميع المكلفين وإلا لخلا المكلف عن التكليف وأنه قبيح فيتناوله أيضًا.

والجواب: منع عموم شرع من قبله فإنه لم يثبت وما ذكر إن سلم ففرع تقبيح العقل.

قالوا: لو كان متعبدًا لقضت العادة بوقوع مخالطته لأهل ذلك الشرع أو لزمته مخالطتهم لأخذ الشرع منهم فوقع ولو وقع لنقل ولافتخر به تلك الطائفة وانتفاء اللازم دليل انتفاء الملزوم.

الجواب: منع قضاء العادة بالثبوت واللزوم والسند أنه متعبد بما علم أنه شرع وذلك يحصل بالتواتر دون الآحاد، والتواتر لا يحتاج إلى المخالطة وغيره وهو الآحاد لا يفيد العلم وإذا ثبت هذا فنقول لا نسلم لزوم المخالطة أو وقوعها عادة لأنها قد تمتنع لموانع وإن لم نعلمها فيجمل عدم المخالطة على الموانع من المخالطة

جمعًا بين دليلنا ودليلكم، فإن جمع الأدلة ما أمكن واجب وأما حديث الافتخار فلا يثبت مع تعميمنا لما علم أنه شرع من غير تخصيص بطائفة دون أخرى.

التفتازانى

قوله: (هل كان متعبدًا) أى مكلفًا من تعبدته أخذته عبدًا، وقوله كان يتعبد أى يأتى بالطاعة والعبادة فالأول من العبودية والثانى من العبادة فإن الجموع متضافرة أى مجتمعة متعاونة وفى هذا التقرير إشارة إلى دفع ما قال الآمدى إنا لا نسلم ثبوت شيء من ذلك بنقل يوثق به وبتقدير ثبوته فلا يدل على أنه كان متعبدًا شرعًا لاحتمال أن يكون بطريق التبرك بفعل مثل ما نقل جملته عن الأنبياء المتقدمين واندرس تفصيله.

قوله: (فوقع) الضمير فيه به للمحافظة بالتأويل.

قوله: (وإذا ثبت هذا) ظاهر الكلام أى قوله وقد يمتنع جواب آخر على تقدير قضاء العادة بلزوم المخالطة أو وقوعها فإنما يقع إذا لم يمنع عنها مانع وعلى هذا ينبغى أن يحمل كلام الشارح أى إذا ثبت وتم هذا المنع والسند قلنا منع آخر وإلا فلا يظهر لترتب هذا المنع على ثبوت ما سبق وجه.

قوله: (جمعًا بين دليلنا) الدال على كونه متعبدًا وهو تضافر الأحاديث ودليلكم الدال على نفيه وهو أنه لو كان لثبتت المخالطة ولو ثبتت لنقلت إلينا لتوفر الدواعى.

قوله: (وأما حديث الافتخار) يعنى أن الافتخار إنما يتصور من طائفة مخصوصة يكون هو متعبدًا بشريعتهم فلا يرد إلا على القائلين بكونه متعبدًا بشرع أحد من الأنبياء على الخصوص وأما إذا كان متعبدًا بما علم أنه شرع فلا.

الجيزاوى

الشارح: (وتلك أعمال شرعية) جواب سؤال هو أنه لا يلزم من عبادته قبل البعثة كونه متعبدًا بشرع من قبله لجواز أن يكون ذلك ليس على وجه الطاعة بل على وجه التبرك.

قال: (مسألة: المختار أنه بعد البعث متعبد بما لم ينسخ، لنا ما تقدَّم والأصل بقاؤه وأيضًا الاتفاق على الاستدلال بقوله: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة:٤٥]، وأيضًا ثبت أنه قال: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»، وتلا: ﴿وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِى﴾ [طه:١٤] وهى لموسى وسياقه يدل على الاستدلال به. قالوا: لم يذكر فى حديث معاذ وصوبه. وأجيب: بأنه تركه إما لأن الكتاب يشمله، أو لقلته جمعًا بين الأدلة. قالوا: لو كان لوجب تعلمها والبحث عنها قلنا: المعتبر التواتر فلا يحتاج. قالوا: الإجماع على أن شريعته عليه السلام ناسخة. قلنا: لما خالفها وإلا وجب نسخ وجوب الإيمان وتحريم الكفر).

أقول: قد اختلف فى أنه ﷺ بعد البعثة هل كان متعبدًا بشرع من قبله أما ما نسخ بدينه فظاهر أنه لم يتعبد به وأما ما لم ينسخ به وفيه الخلاف فالمختار أنه كان متعبدًا به، لنا ما تقدَّم أنه كان متعبدًا به قبل البعثة والأصل بقاء ما كان على ما كان، ولنا أيضًا أن العلماء اتفقوا على الاستدلال بقوله: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة:٤٥]، على وجوب القصاص فى ديننا ولولا أنه متعبد بشرع من قبله لما صلح الاستدلال بكون القصاص واجبًا فى دين بنى إسرائيل على كونه واجبًا فى دينه، ولنا أيضًا أنه ﷺ قال: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»، وتلا قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِى﴾ [طه:١٤]، وهى مقولة لموسى عليه السلام، وسياق هذا الكلام يدل على الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِى﴾ على أن عند التذكر تجب الصلاة، وإلا لم يكن لتلاوته فائدة، وذلك دلالة الإيماء، ولو لم يكن هو وأمته متعبدين بما كان موسى متعبدًا به فى دينه لما صح الاستدلال.

قالوا: أولاً: لو تعبد بشرع من قبلنا لذكره معاذ فى حديثه الذى سبق ولم يصوبه النبى ﷺ إذا تركه واللازمان منتفيان.

الجواب: أن تركه إما لأن الكتاب يشمله، وإما لقلة وقوعه جمعًا بين الأدلة.

قالوا: ثانيًا: لو كان متعبدًا بشرع من قبلنا لوجب علينا تعلم أحكام ذلك الشرع ولوجب البحث عنه على المجتهدين واللازم باطل إجماعًا.

الجواب: أن المعتبر فى ثبوته التواتر لأن الآحاد لا يفيد لعدم العلم بعدالة الأوساط والتواتر لا يحتاج إلى التعلم والبحث.

قالوا: ثالثًا: انعقد الإجماع على أن شريعته ناسخة للشرائع وذلك ينافى تقريره لها وتعبده بها.

الجواب: لنا أنها ناسخة لما خالفها فإنها غير ناسخة لجميع الأحكام قطعًا وإلا وجب نسخ وجوب الإيمان وتحريم الكفر لثبوتهما فى تلك الشرائع. فهذه أنواع الاستدلال المقبولة وههنا وجوه أخر قيل بها والمصنف لا يرتضيها: مذهب الصحابى، والاستحسان، والمصالح المرسلة.

التفتازانى

قوله: (لنا ما تقدَّم) يعنى قد ثبت بالدليل كونه عليه السلام قبل البعثة متعبدًا بشرائع من قبله والأصل البقاء حتى يوجد النافى إذ لا نزاع فى مثل هذا الاستصحاب فهذا يقوم حجة على القائلين بكونه متعبدًا قبل البعثة وعلى الواقفين وعلى النافين جميعًا.

قوله: (اتفقوا على الاستدلال) المشهور فى وجه الاستدلال أن النبى عليه السلام تمسك بما فى التوراة وعدل المصنِّفُ إلى الإجماع لكونه قطعيًا ومع ذلك إنما يقوم حجة على من ينكر كونه عليه السلام بعد البعثة متعبدًا بشرع من قبله مطلقًا سواء ثبت ذلك للنبى عليه السلام بطريق الوحى وذكره الله تعالى فى القرآن أم لا وأما على المنكرين فيما إذا ثبت بالوحى ولم يذكر فى القرآن فلا فإن الحنفية على أن شرائع من قبلنا حجة إذا حكاها الله تعالى فى القرآن إذ لا وثوق على باقى الكتب لوقوع التحريف.

قوله: (واللازمان) أى الذكر وعدم التصويب منتفيان لأن معاذًا لم يذكره والنبى عليه السلام صوبه.

قوله: (لأن الكتاب يشمله) على أن المراد بكتاب الله جنس الكتب السماوية وإن كان الظاهر المتبادر إلى الفهم هو القرآن وأما الجواب بأن فى القرآن إشعارًا بوجوب اتباع الشرائع مثل: ﴿فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠]، ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣]، ﴿وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النساء: ١٢٥]، فضعيف لأن المراد به أصول الدين.

قوله: (لوجب علينا تعلم أحكام ذلك الشرع) لكونه فرض كفاية كمعرفة سائر الأحكام.

قوله: (وإلا وجب نسخ وجوب الإيمان وتحريم الكفر) فإن قيل الكلام فى الفروع قلنا نسخها أيضًا ليس بكلى كالقصاص وحد الزنا ونحو ذلك.

الكلام فى مذهب الصحابى

قوله: (وللشافعى فيه قولان) أحدهما أنه حجة مقدمة على القياس والآخر أنه ليس بحجة أصلاً.

قوله: (بيانه أنه لا شىء يقدر) شرح لقوله إذ لا يقدر فيهم أكثر وكأن الشارحين لم يطلعوا على هذا المعنى حيث قالوا لو كان قول الصحابى حجة لكان لكون الصحابى أعلم وأفضل لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التأويل ووقوفهم على أحوال النبى عليه السلام ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيرهم لا لكونهم أكثر من غيرهم إذ لا يقدر فيهم ذلك.

الجيزاوى

الشارح: (وذلك دلالة إلا بما) تقدم أن الإيماء هو اقتران الحكم بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل كان بعيدًا فيحمل على التعليل دفعًا للاستبعاد.

قوله: (قلنا نسخها أيضًا ليس بكلى) أى فلو قلنا: إن شريعته ﷺ ناسخة لجميع الأحكام لما صح لأن منها وإن كان من الفروع ما لم ينسخ: كقتل النفس بالنفس وحد الزنا ونحو ذلك.

(الكلام فى مذهب الصحابى)

قال: (مسألة: مذهب الصحابى ليس حجة على صحابى اتفاقًا والمختار: ولا على غيرهم، وللشافعى وأحمد قولان فى أنه حجة مقدمة على القياس، وقال قوم إن خالف القياس، وقيل الحجة قول أبى بكر وعمر رضى الله عنهما، لنا لا دليل عليه فوجب تركه وأيضًا لو كان حجة على غيرهم لكان قول الأعلم الأفضل حجة على غيره إذ لا يقدر فيهم أكثر واستدل لو كان حجة لتناقضت الحجج وأجيب بأن الترجيح أو الوقف أو التخيير يدفعه كغيره واستدل لو كان حجة لوجب التقليد مع إمكان الاجتهاد وأجيب إذا كان حجة فلا تقليد، قالوا: «أصحابى كالنجوم»، «اقتدوا باللذين من بعدى»، وأجيب بأن المراد المقلدون لأن خطابه للصحابة. قالوا: ولى عبد الرحمن عليًا رضى الله عنهما بشرط الاقتداء بالشيخين فلم يقبل وولى عثمان فقبل، ولم ينكر فدل على أنه إجماع.قلنا: المراد متابعتهم فى السيرة والسياسة وإلا وجب على الصحابى التقليد. قالوا: إذا خالف القياس فلا بد من حجة نقلية. وأجيب بأن ذلك يلزم الصحابى ويجرى فى التابعين مع غيرهم).

أقول: لا نزاع فى أن مذهب الصحابى ليس حجة على صحابى آخر وأما على غير الصحابى فقد اختلف فيه والمختار أنه ليس بحجة وقيل بل حجة مقدمة على القياس وللشافعى فيه قولان، وكذا لأحمد، وقال قوم إن خالف القياس فحجة وقيل الحجة قول أبى بكر وعمر دون سائر الصحابة، لنا لا دليل على كونه حجة بالأصل فوجب تركه لأن إثبات الحكم الشرعى من غير دليل لا يجوز، ولنا أيضًا لو كان مذهبه حجة لكان قول الأعلم الأفضل حجة على غيره واللازم منتفٍ بالإجماع، بيانه أنه لا شىء يقدر فى الصحابى موجبًا لكون قوله حجة على غيره إلا كونه أعلم وأفضل من الغير لمشاهدة الرسول وأحواله ﷺ فلو كان ذلك موجبًا لاستلزم الحجية فى كل أعلم أفضل من غيره، وحاصله قياس السبر ودعوى الحصر ونفى الغير ضرورة فيصير قطعيًا واستدل لو كان قوله حجة لزم تناقض الحجج لاختلاف الصحابة ومناقضة بعضهم بعضًا كما فى مسألة الجد، وأنت علىَّ حرام، وغيره واللازم باطل لإفضائه إلى ثبوت النقيضين.

الجواب: لا نسلم لزوم التناقض فإن ههنا أمورًا تدفعه وهى الترجيح إن أمكن والتخيير والوقف إن لم يمكن واستدل أيضًا لو كان مذهب الصحابى حجة على غيره من المجتهدين لوجب عليهم تقليد الصحابى وهو الأخذ بما أدى إليه اجتهاد الصحابى مع إمكان الاجتهاد والأخذ مما أخذ الصحابى منه من نص أو قياس، وذلك باطل إذ لا يجوز للمجتهد تقليد غيره اتفاقًا.

الجواب: أن ذلك إنما يلزم لو لم يكن قول الصحابى حجة لأنه إذا كان حجة صار هو أحد مأخذ الحكم كسائر المآخذ فلم يكن أخذ الحكم منه تقليدًا كالمأخوذ من النص سواء حجة المخالفين أما المعممون فقالوا: قال ﷺ: «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، وكون الاقتداء بهم اهتداءً هو المعنى بحجية قولهم فهذا للمعممين.

وأما المخصصون لأبى بكر وعمر فقالوا: أولاً: قال ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر».

الجواب: المراد فى الحديثين المقلدون لأن خطابه ﷺ للصحابة وليس قول بعضهم حجة على بعض بالإجماع.

قالوا: ثانيًا: ولى عبد الرحمن بن عوف عليًا بشرط الاقتداء بسيرة الشيخين فلم يقبل وولى عثمان بشرط الاقتداء بهما فقبل وشاع وذاع ولم ينكر فدل على أنه مجمع عليه.

الجواب: معنى الاقتداء بهما متابعتهما فى السيرة والسياسة لا فى المذهب وإلا لكان تقليد بعض الصحابة بعضًا واجبًا وهو خلاف الإجماع.

وأما من قال المخالف للقياس حجة دون غيره فقالوا: إذا خالف القياس، فلا بد له من حجة نقلية فيقبل وتكون الحجة بالحقيقة تلك والموافقة قد تكون عن القياس فلا حجة فيه.

الجواب: أنه لو صح ذلك اقتضى أن يلزم الصحابى العمل به وأيضًا فكان يجب أن يكون قول التابعين مع من بعدهم كذلك لجريان الدليل فيهما وكلاهما خلاف الإجماع.

التفتازانى

قوله: (وحاصله قياس السبر) ولقائل أن يمنع نفى الغير بجواز أن يكون ذلك

لكونه صحابيًا ويكون لهذا أثر فى جعل قوله حجة على غيره.

قوله: (فلا بد له من حجة) لأن الظاهر من حال المجتهد العدل أن لا يخالف القياس بلا دليل يصلح مأخذًا للحكم الشرعى وهو الفعلى دون العقلى واحتمال أن يكون قد ظن غير الحجة حجة لا يدفع الظهور بخلاف ما إذا كان مذهبه موافقًا للقياس فإنه يحتمل أن يكون مذهبه مأخوذًا من ذلك القياس ولم يلزم أن يكون له حجة أخرى وقياس المجتهد لا يصلح حجة على المجتهد الآخر والجواب نقضان إجماليان أحدهما من جانب من عليه الحجة وثانيهما من جانب من منه الحجة أعنى لو صح ما ذكرتم لزم أن يكون قول الصحابى المخالف للقياس حجة على الصحابى وأن يكون قول غير الصحابى إذا خالف القياس أيضًا حجة على غيره.

الجيزاوى

المصنف: (وللشافعى وأحمد قولان فى أنه حجة مقدمة على القياس) ليس المراد أن أحد القولين ليس حجة مقدمة على القياس فيصدق بأن يكون حجة ليست مقدمة على القياس بل المراد أنه ليس حجة أصلاً ولذا قال الشارح المختار إنه ليس بحجة وقيل حجة مقدمة على القياس.

المصنف: (بأن المراد المقلدون) أى المراد بالمأمورين بالاقتداء المقلدون لا الصحابة وليس قول بعضهم حجة على بعض بالإجماع.

قوله: (من جانب من عليه الحجة... إلخ) يعنى أن هذا الدليل من جهة إثبات حجة قول الصحابى على غيره ينقض باعتبار أن الغير الذى يكون قول الصحابى حجة عليه يتحقق فى صحابى آخر وليس حجة عليه وينقض باعتبار أنه يؤخذ مما جعل مناطًا للحجية فيه أن يكون قول غير الصحابى إذا تحقق فيه المناط حجة إذا خالف القياس وليس كذلك.

(الكلام فى الاستحسان)

قال: (الاستحسان: قال به الحنفية والحنابلة وأنكره غيرهم حتى قال الشافعى من استحسن فقد شرع ولا يتحقق استحسان مختلف فيه فقيل دليل ينقدح فى نفس المجتهد تعسر عبارته عنه قلنا إن شك فيه فمردود وإن تحقق فمعمول به اتفاقًا وقيل هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى ولا نزاع فيه، وقيل تخصيص قياس بأقوى منه ولا نزاع فيه وقيل هو العدول إلى خلاف النظير لدليل أقوى ولا نزاع فيه، قيل العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام وشرب الماء من السقاء قلنا مستنده جريانه فى زمانه أو زمانهم مع علمهم من غير إنكار أو غير ذلك وإلا فهو مردود فإن تحقق استحسان مختلف فيه قلنا لا دليل يدل عليه فوجب تركه. قالوا: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ﴾ [الزمر:٥٥]، قلنا أى الأظهر والأولى، وما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن، يعنى الإجماع وإلا لزم العوام).

أقول: الاستحسان قال الحنفية والحنابلة بكونه دليلاً، وأنكره غيرهم حتى قال الشافعى من استحسن فقد شرع يعنى من أثبت حكمًا بأنه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع فهو الشارع لذلك الحكم لأنه لم يأخذه من الشارع وهو كفر أو كبيرة، والحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه لأنهم ذكروا فى تفسيره أمورًا لا تصلح محلاً للخلاف لأن بعضها مقبول اتفاقًا وبعضها مردد بين ما هو مقبول اتفاقًا وبين ما هو مردود اتفاقًا، فقيل دليل ينقدح فى نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه وهذا من المتردد بين القبول والرد إذ نقول ما المعنى بقوله ينقدح إن كان بمعنى أنه يتحقق ثبوته فيجب العمل به اتفاقًا ولا أثر لعجزه عن التعبير فإنه يختلف بالنسبة إلى الغير وأما بالنسبة إليه فلا وإن كان بمعنى أنه شاك فيه فهو مردود اتفاقًا إذ لا تثبت الأحكام بمجرد الاحتمال والشك.

وقيل: هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى وهذا مما لا نزاع فى قبوله.

وقيل: تخصيص قياس بأقوى منه وهذا أيضًا مما لا نزاع فى قبوله.

وقيل: العدول إلى خلاف النظير لدليل أقوى منه وهذا أيضًا مما لا نزاع فى قبوله.

وقيل: العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير تعيين زمان المكث ومقدار الماء المسكوب والأجرة، وذلك على خلاف الدليل وكذلك شرب الماء من السقاء من غير تعيين مقدار الماء وبدله وهذا أيضًا متردد وذلك أن مستند مثله إما العادة المعتبرة من جريانه فى زمانه ﷺ فقد ثبت بالسنة أو جريانه فى عهد الصحابة مع عدم إنكارهم عليه فقد ثبت بالإجماع، وأما غيرها فإن كان نصًا أو قياسًا مما تثبت حجيته فقد ثبت به وإن كان شيئًا غيره مما لم يثبت حجيته فهو مردود قطعًا وإذا تقرر ذلك فإذا أظهر الخصم استحسانًا يصلح محلاً للنزاع قلنا له فى نفيه إنه لا دليل يدل عليه فوجب نفيه لما علمت أن عدم الدليل فى نفى الأحكام الشرعية مدرك شرعى.

قالوا: أولاً: قال تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم﴾ [الزمر:٥٥]، والأمر للوجوب، فدل على ترك بعض واتباع بعض بمجرد كونه أحسن وهو معنى الاستحسان.

الجواب: أن المراد بالأحسن الأظهر والأولى، فعند التعارض الراجح بدلالته فإذا تساويا فالراجح بحكمه.

قالوا: ثانيًا: قال عليه السلام: «ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن»، دل أن ما رآه الناس فى عاداتهم ونظر عقولهم مستحسنًا فهو حق فى الواقع إذ ما ليس بحق فليس بحسن عند الله.

الجواب: المسلمون صيغة عموم فالمعنى ما رآه جميع المسلمين حسنًا فيتناول إجماع جميع أهل الحل والعقد لا ما رآه كل واحد حسنًا وإلا لزم حسن ما رآه آحاد العوام حسنًا، وما أجمع عليه فهو حسن عند الله لأن الإجماع لا يكون إلا عن دليل.

التفتازانى

قوله: (على خلاف دليله) هو ما يورد فى موضعه من الدليل على وجوب تعيين المنفعة والأجرة فى الإجارات وتعيين المبيع والثمن فى المبايعات.

قوله: (فإذا أظهر الخصم استحسانًا) اعلم أن الذى استقر عليه رأى المتأخرين هو أن الاستحسان عبارة عن دليل يقابل القياس الجلى الذى تسبق إليه الأفهام وهو حجة لأن ثبوته بالدلائل التى هى حجة إجماعًا لأنه إما بالأثر كالسلم والإجارة

وبقاء الصوم فى النسيان وإما بالإجماع كالاستصناع وإما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار وإما بالقياس الخفى وأمثلته كثيرة، والمراد بالاستحسان فى الغالب قياس خفى يقابل قياسًا جليًا، وأنت خبير بأنه على هذه التفاسير ليس دليلاً خارجًا عما ذكر من الأدلة.

قوله: (لما علمت) إشارة إلى ما سبق مرارًا أن ما لا دليل على كونه حجة شرعية يمتنع أن يثبت به حكم شرعى.

قوله: (فعند التعارض) أى بحسب الظهور والأولوية يتبع الراجح بحسب الدلالة بأن يكون أقوى دلالة وعند تساوى الدلالتين يتبع الراجح بحسب الحكم كترجيح المحرم على المباح.

قوله: (إذ ما ليس بحق فليس بحسن عند الله تعالى) بيان للمطلوب بعكس النقيض لكونه أظهر فى البيان وتقريره أن ما رآه المؤمنون حسنًا فهو عند الله حسن، وكل ما هو حسن عند الله فهو حق أما الصغرى فبحكم النبى عليه السلام، وأما الكبرى فبحكم عكس النقيض وهو أن ما ليس بحق ليس بحسن عند الله بحكم الضرورة.

الجيزاوى

المصنف: (تخصيص قياس بأقوى منه) أى بدليل أقوى منه غير قياس وإنما قلنا غير قياس لئلا يتكرر مع ما قبله وقوله إلى خلاف النظير أى يعدل فى المسألة إلى خلاف ما حكم به فى نظائرها لوجه هو أقوى من الأول.

(الكلام فى المصالح المرسلة)

قال: **(المصالح المرسلة: تقدمت لنا لا لدليل فوجب الرد قالوا: لو لم تعتبر لأدى إلى خلو وقائع، قلنا بعد تسليم أنها لا تخلو العمومات والأقيسة تأخذها)**.

أقول: المصالح المرسلة مصالح لا يشهد لها أصل بالاعتبار فى الشرع وإن كانت على سنن المصالح وتلقتها العقول بالقبول، وقد تقدمت فى القياس، لنا أن لا دليل فوجب الرد كما فى الاستحسان.

قالوا: لو لم تعتبر لأدى إلى خلو وقائع عن الحكم لعدم مساعدة النص وأصل القياس فى الكل وأنه باطل.

الجواب: لا نسلم أنه باطل وإن سلم فلا نسلم اللزوم، لأن العمومات والأقيسة تأخذ الجميع وإن سلم فعدم المدرك بعد ورود الشرع بأن ما لا مدرك فيه بعينه فحكمه التخيير مدرك شرعى.

التفتازانى

قوله: (الكلام فى المصالح المرسلة) قد سبق أنها المصالح التى لا يشهد لها أصل بالاعتبار ولا بالإلغاء لا بالنص ولا بالإجماع ولا يترتب الحكم على وفقه ولا نزاع فيما علم إلغاؤه ولا فى المرسل القريب الذى لم يعلم اعتبار جنسه.

قوله: (وإن سلم) أى بطلان الخلو يعنى أن قوله بعد تسليم أنها لا تخلو إشارة إلى منع انتفاء اللازم وقوله العمومات والأقيسة نأخذها إلى منع اللزوم وإن كان الأنسب تقديمه وزاد المحقق لمنع اللزوم سندًا آخر وهو ثبوت حكم التخيير على تقدير عدم اعتبار المصالح المرسلة بناءً على أن انتفاء المدارك المعينة مدرك شرعى للتخيير على ما سبق مرارًا أن الحكم عند انتفاء المدرك هو نفى الوجوب أو التحريم مثلاً وهو معنى التخيير فقوله وإن سلم معناه تسليم أن العمومات والأقيسة لا تأخذ الجميع لا تسليم اللزوم إذ لا يصح دعوى حكم التخيير.

الجيزاوى

قوله: (على معنى أنه بعد تحرير... إلخ) مرتبط بما فى بعض الشروح وكذا قوله الآتى بمعنى أن الكلام مفروض مرتبط بما فى شرح العلامة.

(الكلام فى الاجتهاد)

قال: **(الاجتهاد فى الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى والفقيه تقدَّم وقد علم المجتهد والمجتهد فيه).**

أقول: قد فرغ من المبادئ والأدلة السمعية وغرضه الآن مباحث الاجتهاد، والاجتهاد فى اللغة: تحمل الجهد وهو المشقة فى أمر يقال اجتهد فى حمل حجر البزارة ولا يقال اجتهد فى حمل النارنجة وفى الاصطلاح: استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى فقولنا استفراغ الوسع معناه بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وهو كالجنس، وقولنا الفقيه احتراز عن استفراغ غير الفقيه وسعه، وقولنا لتحصيل ظن إذ لا اجتهاد فى القطعيات، وقولنا بحكم شرعى ليخرج ما فى طلب غيره من الحسيات و العقليات فإنه بمعزل عن مقصودنا والفقيه قد تقدَّم لأنك قد علمت الفقه فيكون الموصوف به هو الفقيه وقد علم بذلك ركنا الاجتهاد وهما المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد من اتصف بصفة الاجتهاد على التفسير المذكور والمجتهد فيه حكم ظنى شرعى عليه دليل.

التفتازانى

قوله: (بذل تمام الطاقة) يشير إلى أن هذا التفسير ليس أعم من تفسير الآمدى فإنه قال الاجتهاد فى اللغة استفراغ الوسع فى تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة ولهذا يقال اجتهد فى حمل حجر البزارة ولا يقال اجتهد فى حمل الخردلة وفى الاصطلاح استفراغ الوسع فى طلب الظن شىء من الأحكام الشرعية على وجه يحسن من النفس العجز عن المزيد عليه وبهذا القيد خرج اجتهاد المقصر فإنه لا يعد فى الاصطلاح اجتهادًا معتبرًا فزعم البعض أن من ترك هذا القيد جعل الاجتهاد أعم كما هو ظاهر كلام الغزالى وحجر البزارة حجر عظيم للعصارين به يستخرج دهن البزر.

قوله: (احتراز عن استفراغ غير الفقيه) الظاهر أنه لا وجه لهذا الاحتراز ولهذا لم يذكر هذا القيد الغزالى والآمدى وغيرهما فإنه لا يصير فقيهًا إلا بعد الاجتهاد اللهم إلا أن يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الأحكام على ما سبق ثم ظاهر كلام القوم أنه

لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الإطلاق نعم اشترط فى الفقه التهيؤ للكل وجوز الاجتهاد فى مسألة دون مسألة تحقق مجتهد ليس بفقيه هذا وقد شاع إطلاق الفقيه على من يعلم الفن وإن لم يكن مجتهدًا.

قوله: (وقد علم بذلك ركنا الاجتهاد) معنى مفهوم المجتهد والمجتهد فيه لكن مقصود الآمدى حين اشتغل فى هذا المقام ببيان المجتهد والمجتهد فيه بيان ما يشترط ليتحقق الاتصاف بذلك قال المجتهد من اتصف بالاجتهاد وله شرطان:

الأول: معرفة البارى وصفاته وتصديق النبى بمعجزاته وسائر ما يتوقف عليه الإيمان كل ذلك بأدلته الإجمالية وإن لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين فى علم الكلام.

الثانى: أن يكون عالمًا بمدارك الأحكام وأقسامها وطرق إثباتها، ووجوه دلالتها وتفاصيل شرائطها ومراتبها وجهات ترجيحها عند تعارضها والتقصى عن الاعتراضات الواردة عليها فيحتاج إلى معرفة حال الرواة وطرق الجرح والتعديل وأقسام النصوص المتعلقة بالأحكام وأنواع العلوم الأدبية من اللغة والصرف والنحو وغير ذلك هذا فى حق المجتهد مطلقًا وأما المجتهد فى مسألة فيكفيه ما يتعلق بها ولا يضره الجهل بما لا يتعلق بها وقال الإمام حجة الإسلام شرط المجتهد أن يكون محيطًا بمدارك الشرع متمكنًا من استفادة الظن منها وأن يكون عدلاً وهذا شرط قبول فتواه لا شرط اجتهاده فى نفسه فلا بد من معرفة الكتاب قدر ما يتعلق بالأحكام بأن يكون عالمًا بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع إليها ولا بد من معرفة الأحاديث المتعلقة بالأحكام بأن يكون عنده أصل مصحح يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع إليها وإن كان على حفظه فهو أحسن وأكمل ولا بد أن تتميز عنده مواقع الإجماع بحيث يعرف أن ما أدى إليه اجتهاده ليس مخالفًا للإجماع بأن يعلم أنه موافق لمذهبه أو واقعة متجردة لا خوض فيها لأهل الإجماع ولا بد أن يكون متمكنًا من الرجوع إلى النفى الأصلى والبراءة الأصلية وأن يعلم أنه لا يغير إلا بنص أو قياس ثم لا بد من معرفة أقسام الأدلة وأشكالها وشرائطها ومعرفة ما يتوقف عليه معرفة الشارع من حدوث العالم وافتقاره إلى صانع موصوف بما يجب متنزه عما يمتنع باعث للأنبياء مصدق إياهم بالمعجزات وهذا فى الحقيقة من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا مقدماته وشرائطه ولا بد

من معرفة اللغة بأقسامها قدر ما يتعلق باستنباط الأحكام من الكتاب والسنة ومن معرفة الناسخ والمنسوخ منهما ويفتقر فى السنة خاصة إلى معرفة حال الرواة وتمييز الصحيح عن الفاسد والمقبول عن المردود والتحقيق فى ذلك أن يكتفى بتعديل الإمام العدل الذى عرف صحة مذهبه فى التعديل وبالجملة لا بد من علم الحديث وعلم اللغة وعلم أصول الفقه وأما الكلام وفروع الفقه فلا حاجة إليهما كيف والفروع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد نعم إنما يحصل منصب الاجتهاد فى زماننا بممارسته فهو طريق تحصيل الدربة فى هذا الزمان ثم ههنا دقيقة يغفل عنها الأكثرون وهو أن ما ذكرنا إنما يشترط فى حق المجتهد المطلق الذى يفتى فى جميع الشرع وليس الاجتهاد عندى منصبًا لا يتجزأ بل قد يكون العالم مجتهدًا فى مسألة دون مسألة فيفتقر إلى ما يتعلق بتلك المسألة لا غير.

الجيزاوى

قوله: (حجر البزارة) بتشديد الزاى أى الذين يعصرون الأبزار لإخراج زيتها.

قوله: (الظاهر أنه لا وجه لهذا الاحتراز) قال فى التحرير: إن هذا سهو لأن المذكور بذل الطاقة لا بذل الاجتهاد ويتصور من غيره فى طلب حكم وشيوع استعمال الفقيه لغيره ممن يحفظ الفروع فى غير اصطلاح الأصول وفى مسلم الثبوت لو أريد بالفقيه المجتهد لزم التسلسل فى الاجتهاد وقال شارحه التلازم بين الفقيه والمجتهد لا يضر لأن المذكور بذل الطاقة وهو أعم من الاجتهاد وهذا على التنزل.

قال: (مسألة اختلفوا فى تجزؤ الاجتهاد المثبت لو لم يتجزأ لعلم الجميع، وقد سئل مالك عن أربعين مسألة فقال فى ست وثلاثين منها: لا أدرى، وأجيب بتعارض الأدلة أو بالعجز عن المبالغة فى الحال، قالوا: إذا اطلع على أمارات مسألة فهو وغيره سواء، وأجيب بأنه قد يكون ما لم يعلمه متعلقًا لنا فى كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض وأجيب الفرض حصول الجميع فى ظنه عن مجتهد أو بعد تحرير الأئمة الأمارات).

أقول: قد اختلف فى تجزؤ الاجتهاد بجريانه فى بعض المسائل دون بعض وتصويره أن المجتهد قد يحصل له فى بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة دون غيرها فإذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها أو لا بل لا بد أن يكون مجتهدًا مطلقًا عنده ما يحتاج إليه فى جميع المسائل من الأدلة.

احتج المثبتون بوجهين: قالوا: أولاً: بأنه لو لم يتجزأ الاجتهاد لزم علم المجتهد بجميع المآخذ ويلزمه العلم بجميع الأحكام، واللازم منتفٍ لأن مالكًا مجتهد بالإجماع، وقد سئل عن أربعين مسألة فقال فى ست وثلاثين منها: لا أدرى.

الجواب: أن العلم بجميع المآخذ لا يوجب العلم بجميع الأحكام لجواز عدم العلم ببعض لتعارض الأدلة أو للعجز فى الحال عن المبالغة إما لمانع يشوش الفكر، أو لاستدعائه زمانًا.

قالوا: ثانيًا: إذا اطلع على أمارات بعض المسائل فهو وغيره سواء فى تلك المسألة وكونه لا يعلم أمارات غيرها لا مدخل له فيها فإذًا يجوز له الاجتهاد فيها كما جاز لغيره.

الجواب: لا نسلم أنه وغيره سواء فإنه قد يكون ما لم يعلمه متعلقًا بالمسألة التى يجتهد فيها وهذا الاحتمال يقوى فيه ويضعف أو ينعدم فى المحيط بالكل فى ظنه واحتج النافى بأن كل ما يقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل.

الجواب: أن المفروض حصول جميع ما هو أمارة فى تلك المسألة فى ظنه نفيًا أو إثباتًا، إما بأخذه من مجتهد، وإما بعد تقرير الأئمة الأمارات وضم كل إلى جنسه، وإذا كان كذلك فقيام ما ذكرتم من الاحتمال لبعده لا يقدح فى ظن الحكم فيجب عليه العمل به.

التفتازانى

قوله: (وهذا الاحتمال) إشارة إلى دفع الاعتراض بأن هذا الاحتمال ينافى ما فرض من اطلاعه على جميع الأمارات المتعلقة بتلك المسألة يعنى أن فرض الاطلاع على جميع أمارات المسألة فى مجتهدها وأما أمارات جميع المسائل فى المجتهد المطلق إنما تكون بحسب ظنه، ففى مجتهد المسألة المطلع على أمارات البعض يقوى احتمال أن يكون فى جملة ما لا يعلمه ما يكون له تعلق بتلك المسألة فيقدح فى ظنه الحكم فلا يجب العمل به بخلاف المجتهد المحيط بالكل بحسب ظنه فإن ذلك الاحتمال يضعف عنده أو ينعدم بالكلية فيبقى ظنه بالحكم بحاله وأما الاعتراض بأن ما ذكر من الجواب بأنه قد يكون ما لم يعلمه متعلقًا بالمسألة هو بعينه ما ذكر دليلاً من قبل النافى فدفعه دفعه فمدفوع بأنه قد يصح فى مقام المنع والاستناد ما لا يصح فى مقام الاستدلال ثم لا يخفى أن قوله فى ظنه متعلق بالإحاطة والضعف والانعدام جميعًا وأن ضمير جهله وله للفقيه المطلع على أمارات البعض وقوله من الدليل بيان ما يعلمه أى لا يحصل له ظن عدم ما يكون مانعًا من الحكم الذى هو مقتضى القدر الذى يعلمه من الدليل والتعميم بقوله نفيًا أو إثباتًا ليعم الدليل والمانع وقوله إما بأخذه إشارة إلى أن حصول الأمارة بطريق الأخذ والتعلم عن المجتهد لا ينافى الاجتهاد وقوله وإما بعد إشارة إلى أن قوله أو بعد تحرير الأئمة عطف على قوله عن المجتهد لا على قوله الفرض حصول الجميع كما فى بعض الشروح على معنى أنه بعد تحرير الأئمة الأمارات وتخصيص كل بعض منها ببعض من المسائل عرف الفقيه أن ما عداها لم يكن فيه تعلق بتلك المسألة ولا على قوله حصول كما فى شرح العلامة بمعنى أن الكلام مفروض بعد تحرير الأئمة الأمارات وتخصيص كل ببعض من المسائل.

قال: (مسألة: المختار أنه عليه السلام كان متعبداً بالاجتهاد لنا مثل قوله ﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة:٤٣]، «ولو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى» ولا يستقيم ذلك فيما كان بالوحى واستدل أبو يوسف بقوله: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء:١٠٥]، وقرره الفارسى واستدل بأنه أكثر ثوابًا للمشقة فيه فكان أولى وأجيب بأن سقوطه لدرجة أعلى)

أقول: النبى ﷺ هل كان متعبدًا بالاجتهاد فيما لا نص فيه قد اختلف فى جوازه وفى وقوعه، المختار وقوعه، لنا قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة:٤٣]، عاتبه على حكمه، ومثل ذلك لا يكون فيما علم بالوحى وقال ﷺ: «لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى»(*) وسوق الهدى حكم شرعى أى لو علمت أولاً ما علمت آخرًا لما فعلت ومثل ذلك لا يستقيم إلا فيما عمل بالرأى، واستدل أبو يوسف رحمة الله عليه بقوله تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥]، وقرره الفارسى أى بين وجه دلالته، فقال: الرؤية تقال للإبصار مثل: رأيت زيدًا، وللعلم مثل: رأيت زيدًا قائمًا، وللرأى مثل: أرى فيه الحل أو الحرمة وأراك لا تستقيم لرؤية العين لاستحالتها فى الأحكام ولا للعلم لوجوب ذكر المفعول الثالث له لذكر الثانى إذ المعنى بما أراكه الله ليتم الصلة فيتعين أن يكون المراد الرأى أى بما جعله الله رأيًا لك وأجيب بأنه بمعنى الإعلام وما مصدرية فلا ضمير وحذف المفعولان معًا وأنه جائز وقد استدل بأن الاجتهاد أكثر ثوابًا لما فيه من المشقة وقال ﷺ: «أفضل العبادات أحمزها»(**) أى أشقها، وقال: «ثوابك على قدر نصبك»(***) والأكثر ثوابًا أولى وعلو درجته ﷺ يقتضى أن لا يسقط عنه تحصيلاً لمزيد الثواب ولئلا يكون غيره مختصًا بفضيلة ليست له.

الجواب: لا نسلم أن علو درجته يقتضى عدم سقوطه بل قد يقتضى سقوطه إذ الشيء قد يسقط لدرجة أعلى ولا يكون فيه نقص لأجره ولا يكون غيره مختصًا بفضيلة ليست له، وذلك كمن يحرم ثواب الشهادة لكونه حاكمًا وثواب التقليد لكونه مجتهدًا وثواب القضاء لكونه إمامًا.

(*) أخرجه البخارى (٦/ ٢٦٤٢) (ح ٦٨٠٢)، ومسلم (٢/ ٨٧٩) (ح ١٢١١).

(**) قال الهروى: قال الزركشى: لا يعرف، وقال ابن القيم فى شرح منازل السائرين: لا أصل له. انظر: المصنوع (١/ ٥٧)، كشف الخفاء (١/ ١٧٥).

(***) لم أجده.

التفتازانى

قوله: (عاتبه على حكمه) الذى هو الإذن للأسارى وهذا يقوم حجة على من منع اجتهاده مطلقًا، وأما من جوزه فى الحروب وأمور الدنيا دون الأحكام الشرعية التى لا تتعلق بذلك فالحجة عليه قوله عليه السلام: «لو استقبلت من أمرى..» الحديث، ولذا صرح بأن سوق الهدى حكم شرعى.

قوله: (لوجوب ذكر المفعول الثالث) يعنى أن الرؤية بمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين وعند التعدية بهمزة يصير ذا ثلاثة مفاعيل الأخيران منها مفعولا باب علمت لا يجوز الاقتصار على أحدهما وههنا الكاف مفعول أول والضمير المنصوب العائد إلى ما الموصولة مفعول ثانٍ وهو فى حكم المذكور ضرورة افتقار الصلة إلى عائد فلو كان أراك بمعنى أعلمك لكان هذا من الاقتصار على المفعول الأول من باب علمت وهو ليس بجائز وتحقيقه أن المراد بالاقتصار ترك أحد المفعولين بالكلية لا مجرد حذفه من اللفظ مع قيام القرينة على تعينه وإلا لما كان هذا من الاقتصار إذ الأول أيضًا محذوف وبهذا يندفع ما ذكر فى بعض الشروح أن الضمير لما كان محذوفًا جاز حذف المفعول الثالث أيضًا وكأنه لم يتوض فى المتن للجواب لظهوره وذكر العلامة أن التقرير والجواب قد سقطا من قلم الناسخ والحق أن جعل ما مصدرية من جهة المعنى وأن لفظ استدل إنما يكون إشارة إلى دليل ضعيف إذا كان بلفظ المبنى للمفعول.

قوله: (إذ الشىء قد يسقط لدرجة أعلى) وما يقال إن حصول منصب أعلى لا يمنع حصول منصب أدنى مع أنه كلام على السند ضعيف إذ قد يمنعه كما فى الشهادة والحكم وكما فى التقليد والاجتهاد.

الجيزاوى

قوله: (الذى هو الإذن للأسارى) صوابه للمنافقين كما عاتبه على أخذ الفداء من الأسارى فى آية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧].

قوله: (وبهذا يندفع ما ذكر فى بعض الشروح أن الضمير... إلخ) أى لأن الحذف المعتبر هو ما لا يكون فى حكم الذكر، وقوله: وكأنه لم يتعرض فى المتن للجواب أى الذى قاله الشارح من أنه بمعنى الإعلام وما مصدرية وقوله: إن التقرير والجواب أى التقرير الذى ذكره الفارسى لبيان ما قاله أبو يوسف والجواب الذى ذكره الشارح.

قال: (قالوا: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم:٣، ٤] **وأجيب بأن الظاهر رد قولهم افتراه ولو سلم فإذا تعبد بالاجتهاد بالوحى لم ينطق إلا عن وحى، قالوا: لو كان لجاز مخالفته لأنها من أحكام الاجتهاد وأجيب بالمنع كالإجماع عن اجتهاد، قالوا: لو كان لما تأخر فى جواب. قلنا: لجواز الوحى أو لاستفراغ الوسع قالوا: القادر على اليقين يحرم عليه الظن قلنا لا يعلم إلا بعد الوحى فكان كالحكم بالشهادة)**.

أقول: هذه حجج المنكرين لكونه ﷺ متعبداً بالاجتهاد.

قالوا: أولاً: قال تعالى فى حقه ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم:٣، ٤]، وهو ظاهر فى العموم وإن كان ما نطق به فهو عن وحى وهو ينفى الاجتهاد.

الجواب: أن الظاهر رد ما كانوا يقولونه فى القرآن أنه افتراه فيختص بما بلغه وينتفى العموم ولئن سلمنا فلا نسلم أنه ينفى الاجتهاد لأنه إذا كان متعبداً بالاجتهاد بالوحى لم يكن نطقًا عن الهوى بل كان قولاً عن الوحى.

قالوا: ثانيًا: لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته واللازم باطل بالإجماع بيان الملازمة أن ما قاله حينئذ من أحكام الاجتهاد وجواز المخالفة من لوازم أحكام الاجتهاد إذ لا قطع بأنه حكم الله تعالى لاحتمال الإصابة والخطأ.

الجواب: منع لزومه لأحكام الاجتهاد مطلقًا بل إذا لم يقترن بها القاطع كاجتهاد يكون عنه إجماع فإن اقتران الإجماع به يخرجه عن أن تجوز مخالفته فكذلك اجتهاد الرسول ﷺ قد اقترن به قوله وهو قاطع.

قالوا: ثالثًا: لو كان متعبدًا بالاجتهاد لما تأخر فى جواب سؤال بل يجتهد ويجيب لوجوبه عليه ﷺ، واللازم باطل لأنه تأخر فى جواب كثير من المسائل.

الجواب: لا نسلم الملازمة فإنه ربما تأخر لجواز الوحى الذى عدمه شرط فى الاجتهاد لأنه إنما يفيد فيما لا نص فيه فلا بد من تحقق عدم النص بعدم الوحى وأيضًا فربما تأخر للاجتهاد فإن استفراغ الوسع يستدعى زمانًا.

قالوا: رابعًا: لو كان قادراً على اليقين فى الحكم بالوحى فلا يجوز له الاجتهاد لأنه لا يفيد إلا ظنًا والقادر على اليقين يحرم عليه الظن.

الجواب: لا نسلم أنه قادر على اليقين فإنه لا يعلم الحكم إلا بإنزال الوحى

عليه وأنه غير مقدور له نعم هو قادر عليه بعد الوحى وحينئذ لا يجوز له الاجتهاد اتفاقًا وذلك كحكمه بالشهادة مع أنها لا تفيد إلا الظن ولا يقال يمكنه معرفة الحكم يقينًا بالوحى فيحرم عليه الظن.

التفتازانى

قوله: (ولئن سلمنا) أى العموم بناءً على أن خصوص السبب لا يوجب خصوص الحكم وأنه ليس ههنا ما يقتضى التخصيص بما يبلغه من الله تعالى فلا نسلم أن عموم قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ [النجم:٣]، ينافى جواز اجتهاده فإن تعبده بالاجتهاد إذا كان بالوحى كان نطقه بالحكم المجتهد فيه نطقًا عن الوحى لا عن الهوى.

الجيزاوى

المصنف: (فإن الظاهر رد قولهم افتراه) أى فيكون الضمير فى قوله: ﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم:٤] للقرآن، وقوله: ولو سلم فإذا تعبد بالاجتهاد... إلخ. هذا الجواب لا يحتاج إليه الحنفية لأنهم يقولون: إن الاجتهاد منه ﷺ متى أقر عليه كان وحيًا باطنًا وقوله لجاز مخالفته أى لأنه يجوز للمجتهد مخالفة المجتهد لأنه لا قطع بأن الحكم الصادر من الاجتهاد حكم الله لاحتمال الصواب والخطأ.

قال: (مسألة: المختار وقوع الاجتهاد ممن عاصره ظنًا، وثالثها: الوقف، ورابعها الوقف فيمن حضره لنا قول أبى بكر رضى الله عنه: لا ها الله إذًا لا يعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه. فقال ﷺ: «صدق» وحكم سعد ابن معاذ فى بنى قريظة فحكم بقتلهم وسبى ذراريهم فقال عليه السلام: «لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة». قالوا: القدرة على العلم تمنع الاجتهاد قلنا ثبت الخيرة بالدليل، قالوا: كانوا يرجعون إليه قلنا صحيح فأين منعهم).

أقول: فى جوار الاجتهاد فى عصره ﷺ خلاف ومن جوزه فقد اختلف فى وقوعه على أربعة مذاهب:

أولها: وقع ظنًا لا يقينًا.

ثانيها: لم يقع.

ثالثها: الوقف.

رابعها: وقع ممن غاب عنه وفيمن بحضرته التوقف، لنا قول أبى بكر: لا ها الله إذًا لا يعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه، قاله فى قتادة وقد قتل رجلاً من المشركين وهو يطلب سلبه، والظاهر أنه عن الرأى دون الوحى فقال رسول ﷺ: «صدق» أى فى الحكم فصوبه والكلام فى هذه الصيغة وإذا تصحيف والصحيح لا ها الله ذا وأنه ما تقديره فقد استوفى فى فن آخر ولنا أيضًا ما صح فى الخبر أنه حكم سعد بن معاذ فى بنى قريظة فحكم بقتلهم وسبى ذراريهم، فقال ﷺ: «لقد حكمت بحكم الله من فوق سبع أرقعة» أى بحكم الله والرقيع السماء.

قالوا: المفروض أنهم قادرون على العلم بالرجوع إلى الرسول والقدرة على العلم تمنع الاجتهاد المفروض الذى غايته الظن.

الجواب: لا نسلم أنها تمنعه إذ قد ثبت الخيرة بين العلم والاجتهاد بالدليل الذى قد مر، قال فى المنتهى: ولو سلم فالحاضر يظن أن لو كان وحى لبلغه والغائب لا يقدر.

قالوا: قد ثبت أن الصحابة كانوا يرجعون إليه فى الوقائع وهو دليل منع الاجتهاد.

الجواب: أن هذا لا دلالة له على منعهم من الاجتهاد لجواز أن يكون الرجوع فيما لم يظهر لهم وجه الاجتهاد أو لجواز الأمرين.

التفتازانى

قوله: (فى جواز الاجتهاد فى عصره عليه السلام خلاف) فذهب الأكثرون إلى جوازه عقلاً والأقلون إلى امتناعه ثم اختلف المجوزون فمنهم من جوّز للقضاة فى غيبته ولم يجوز مطلقًا، ومنهم من جوّزه مطلقًا إذا لم يوجد منه منع ومنهم من اشترط الإذن فى ذلك، قال فى المنتهى: المختار جواز الاجتهاد عقلاً لمن عاصره مطلقًا، وثالثها: يجوز للقضاة فى غيبته، ورابعها: يجوز بإذن خاص هذا فى الجواز وفى الوقوع أيضًا أربعة مذاهب، أولها: وقع فى حضوره وغيبته ولكن ظنًا لا قطعًا ثانيها لم يقع أصلاً والمشهور أنه مذهب أبى على وأبى هاشم ثالثها الوقف فى الوقوع مطلقًا ونسبه الآمدى إلى أبى على الجبائى ورابعها الوقف فيمن حضر دون من غاب وهو مذهب القاضى عبد الجبار.

قوله: (لا ها الله إذن) عن أبى قتادة الأنصارى ثم السلمى أنه قال: خرجنا مع رسول الله عليه السلام عام حنين فلما التقينا كانت للمسلمين جولة، قال: فرأيت رجلاً من المشركين قد علا رجلاً من المسلمين فاستدرت له حتى أتيته من ورائه فضربته على حبل عاتقه ضربة فقطعت الدرع قال وأقبل على فضمنى ضمة وجدت منها ريح الموت فأدركه الموت فأرسلنى فلحقت عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقلت له ما بال الناس قال ثم إن الناس رجعوا فقال رسول الله عليه السلام: «من قتل قتيلاً له عليه بينة فله سلبه»، قال أبو قتادة فقمت ثم قلت من يشهد لى ثم جلست ثم قال تلك الثلاثة فقال رسول الله عليه السلام: «ما لك يا أبا قتادة؟» فاقتصصت عليه القصة، فقال رجل من القوم صدق يا رسول الله وسلب ذلك القتيل عندى، فأرضه منه فقال أبو بكر: «لا ها الله إذن لا يعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله وعن رسوله فيعطيك سلبه». فقال رسول الله عليه السلام: «صدق فأعطه إياه»، فقال أبو قتادة فأعطانيه. قال الخطابى والصواب: «لا ها الله ذا» بغير ألف قبل الذال ومعناه فى كلامهم لا والله يجعلون الهاء مكان الواو ومعناه لا والله يكون ذا كذا فى شرح السنة فالمراد بأسد أبو قتادة والخطاب فى فيعطيك للرجل الذى عنده السلب ويطلب من رسول الله إرضاء أبى قتادة من ذلك السلب، وفاعل لا يعمد ويعطيك ضمير رسول الله عليه السلام، وقوله فى الشرح وهو يطلب سلبه أى أبو قتادة يطلب سلب ذلك المشرك ربما يوهم خلاف

المقصود، وقوله إذن تصحيف إشارة إلى ما ذكره الخطابى، وأما الصيغة فيروى لا الله بإثبات الألف والتقاء الساكنين على حدة ولا ها الله بحذف الألف والأصل لا والله فحذفت الواو وعوض منها حرف التنبيه وينبغى أن يكون هذا مراد من قال يجعلون الهاء مكان الواو وأما التقدير فقول الخليل إن ذا مقسم عليه وتقديره لا والله الأمر ذا فحذف الأمر لكثرة الاستعمال وقول الأخفش إنه من جملة القسم توكيد له كأنه قال ذا قسمى قال والدليل أنهم يقولون لا ها الله ذا لقد كان كذا فيجيئون بالمقسم عليه بعده.

قوله: (بحكم من فوق سبع أرقعة) بفتح الميم على أن من موصولة وفى المتن وسائر كتب الأصول: **(بحكم الله من فوق سبعة أرقعة)** بكسر الميم وإثبات التاء فى سبعة وفى الكتب المعتبرة فى الحديث: «لقد حكمت بحكم الملك..» بكسر الميم، وروى بفتحها.

قوله: (بالدليل الذى قد مر) هو قول أبى بكر رضى الله عنه: «لا ها الله ذا»، وتصديق الرسول عليه السلام إياه، فإنه يدل على أنه كان مخيراً بين أن يرجع فيعلم وأن يجتهد فيحكم إذ لو تعين عليه العلم بالرجوع إلى النبى عليه السلام لما جاز له العدول إلى الاجتهاد وقد يتوهم أنه الذى مر فى آخر المسألة السابقة من ثبوت الخيرة للنبى عليه السلام بين أن يحكم بالظن الحاصل من الشاهد وبين أن ينتظر الوحى وليس بشىء، أما أولاً فلأن الكلام فى غير النبى عليه السلام من مجتهدى عصره، وأما ثانيًا فلأن ما ذكر مع أنه ليس بدليل بل سند منع إنما يدل على أنه يتعين اتباع الظن قبل الوحى والعلم بعده من غير خيرة وتوهم بعض الشارحين أن المراد أنه تثبت الخيرة بين الرجوع إلى النبى عليه السلام وبين الاجتهاد بالدليل فلا تمنع القدرة على العلم الاجتهاد وفساده واضح وتقرير الشارح العلامة أن القدرة على العلم إنما تمنع الاجتهاد وإذا لم يثبت الاختيار بين الرجوع إلى النبى عليه السلام وبين الاجتهاد يدل على جواز الاجتهاد حينئذٍ وعدم ثبوته حينئذٍ لجواز أن تثبت الخيرة لهم حينئذٍ بالدليل وعبارة المنتهى ربما تشعر بهذا المعنى حيث قال وأجيب بجواز الخيرة لهم بالدليل ولو سلم فالحاضر يظن أنه لو كان لبلغه والغائب لا يقدر يعنى لو سلم أن لا دليل على الخيرة فى حقهم فالرجوع متعذر أما من الغائب فظاهر وأما من الحاضر فلوجود المانع وهو ظنه أنه لو كان

وحى فى تلك الواقعة لبلغه.

قوله: (**لجواز أن يكون الرجوع**) يشير إلى أن مرجع هذا الجواب إلى ما ذكر فى المنتهى حيث قال وأجيب فيما لم يظهر لهم فيه وجه الاجتهاد ولو سلم فلجواز الأمرين.

الجيزاوى

الشارح: (**وإن إذًا تصحيف**) قال الأبهرى يمكن تصحيحه بأن إذًا حرف جزاء تكون جوابًا لإقرار غير القاتل بأن السلب لأبى قتادة وإنما يطلب إرضاءه منه والرواة ثقات فحمل روايتهم على التصحيف بعيد. اهـ.

قوله: (**ثم قال تلك الثلاثة**) تحريف وصوابه ثم قال مثل ذلك الثانية فقمت فقلت من يشهد لى ثم جلست ثم قال الثالثة مثله فقمت فقال رسول الله ﷺ ويحتمل أن يكون الأصل قالها ثلاثًا.

قال: (مسألة: الإجماع على أن المصيب فى العقليات واحد وأن النافى ملة الإسلام مخطئ آثم كافر اجتهد أو لم يجتهد، وقال الجاحظ لا إثم على المجتهد بخلاف المعاند وزاد العنبرى كل مجتهد فى العقليات مصيب. لنا إجماع المسلمين على أنهم من أهل النار ولو كانوا غير آثمين لما ساغ ذلك واستدل بالظواهر، وأجيب باحتمال التخصيص قالوا: تكليفهم بنقيض اجتهادهم ممتنع عقلاً وسمعًا لأنه مما لا يطاق. وأجيب بأنه كلفهم الإسلام وهو من المتأتى المعتاد فليس من المستحيل فى شىء).

أقول: قد اختلف أكل مجتهد مصيب أم لا؟ وحكم العقليات والشرعيات فى ذلك مختلف فجعلهما مسألتين وتكلم أولاً فى العقليات وذكر الإجماع على النفى بل المصيب من المتخالفين واحد ليس إلا والآخر مخطئ، وأن من كان نافيًا لملة الإسلام كلها أو بعضها فهو مخطئ آثم كافر سواء اجتهد أو لم يجتهد خلافًا للجاحظ فإنه قال: لا إثم على المجتهد مع أنه مخطئ ويجرى عليه فى الدنيا أحكام الكفار بخلاف المعاند فإنه آثم، وإليه ذهب العنبرى وزاد عليه أن كل مجتهد فى العقليات مصيب فإن أراد وقوع معتقده حتى يلزم من اعتقاد قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحدوث فخروج عن المعقول وإن أراد عدم الإثم فمحتمل عقلاً ولنا فى نفيه إجماع المسلمين قبل ظهور المخالف على قتل الكفار وقتالهم وعلى أنهم من أهل النار يدعونهم بذلك إلى النجاة ولا يفرقون بين معاند ومجتهد بل يقطعون بأنهم لا يعاندون الحق بعد ظهوره لهم بل يعتقدون دينهم الباطل عن نظر واجتهاد واستدل بالظواهر نحو قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ [ص:٢٧]، وقوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة:٧].

الجواب: أنه لا يفيد قطعًا لجواز التخصيص بغير المجتهد منهم، قالوا: تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف بما لا يطاق فيمتنع، أما الأولى فلأن المقدور بالذات هو الاجتهاد والنظر لكونهما من قبيل الأفعال دون الاعتقاد فإنه من قبيل الصفات وما يؤدى إليه الاجتهاد حصوله بعد الاجتهاد ضرورى واعتقاد خلافه ممتنع.

وأما الثانية: فلما تقدم من دليل العقل والسمع على امتناع تكليف ما لا يطاق وعلى عدم وقوعه.

الجواب: لا نسلم أن نقيض اعتقادهم غير مقدور فإن ذلك امتناع بشرط المحمول أى ما داموا معتقدين لذلك يمتنع أن يعتقدوا خلافه وذلك لا يوجب كون الفعل ممتنعًا عنهم غير مقدور لهم فإن الممتنع الذى لا يجوز التكليف به ما لا يتأتى عادة كالطيران وحمل الجبل، وأما ما كلفوهم به فهو الإسلام وهو متأتٍ منهم ومعتاد حصوله من غيرهم ومثله لا يكون مستحيلاً.

التفتازانى

قوله: (مخطئ آثم كافر) لم يقتصر على الكفر ليتأتى ذكر خلاف العنبرى فى الخطأ والجاحظ فى الإثم وعمم الحكم بقوله سواء اجتهد أو لم يجتهد ليتأتى خلاف الجاحظ فى الإثم على تقدير الاجتهاد.

قوله: (فإن أراد) لا يقال المراد أن حكم الله فى حقه هو ما أدى إليه اجتهاده لأنا نقول الكلام فى العقليات التى لا دخل فيها لوضع الشارع ككون العالم قديمًا أو حادثًا وكون الصانع ممكن الرؤية أو ممتنعها.

قوله: (ولنا فى نفيه) أى نفى ما ذهب إليه الجاحظ والعنبرى وفى قوله قبل ظهور المخالف دفع لما يتوهم من أنه لا يتصور الإجماع مع مخالفتهما هذا وفى ورود الدليل على محل النزاع مناقشة لأن الإجماع إنما هو فى الكافر المخالف للملة صريحًا والنزاع إنما هو فيمن ينتمى إلى الإسلام فيكون من أهل القبلة وإلا فكيف يتصور من المسلم الخلاف فى خطأ مثل اليهود والنصارى، قال الإمام حجة الإسلام النظريات تنقسم إلى قطعية وظنية والقطعية أقسام كلامية وأصولية وفقهية، أما الكلامية فنعنى بها ما يدرك بالعقل من غير ورود السمع كحدوث العالم وإثبات المحدث وصفاته وبعثة الرسل ونحو ذلك والحق فيها واحد والمخطئ آثم فإن أخطأ فيما رجع إلى الإيمان بالله ورسوله فكافر وإلا فآثم مخطئ مبتدع، كما فى مسألة الرؤية وخلق القرآن وإرادة الكائنات وأمثالها ولا يلزم الكفر وأما الأصولية فمثل حجية الإجماع والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما أدلتها قطعية فالمخالف فيها آثم مخطئ وأما الفقهية فالقطعيات منها مثل وجوب الصلوات الخمس والزكاة والصوم والحج وتحريم الزنا والقتل والسرقة والربا وكل ما علم قطعًا من دين الله فالحق فيها واحد والمخالف آثم فإن أنكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كتحريم الخمر والسرقة ووجوب الصلاة والصوم فكافر وإن علم

بطريق النظر كحجية الإجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومة بالإجماع فآثم مخطئ لا كافر.

قوله: (يعنى أنه ليس بمعذور) لكونه من الصفات والكيفيات النفسية دون الأفعال الاختيارية والمراد بنقيض الاعتقاد هو اعتقاد نقيض معتقدهم بقرينة قوله واعتقاد خلافه ممتنع والمراد بالامتناع بشرط المحمول هو الامتناع بشرط وصف الموضوع وقد سبق مثل ذلك فى موضع آخر ومعنى كون حصول نتيجة الاجتهاد ضروريًا أنه لا ينفك عنه وإن كان ذلك بحسب جرى العادة عندنا دون الوجوب.

الجيزاوى

الشارح: (فإن ذلك امتناع بشرط المحمول) أى لأن ضرورة الشىء إنما تستلزم امتناع مقابله إذا كانت الضرورة بحسب الذات كما إذا قيل: الإنسان حيوان بالضرورة فإنه يستلزم امتناع كونه جمادًا والضرورة فيما نحن فيه ليست ذاتية لأن اعتقاد ما أدى إليه اجتهاده واعتقاد خلافه كل ممكن الثبوت لذات المجتهد بدل الآخر بل ما نحن فيه ضرورة لا بشرط المحمول وقد رد المحشى كون الامتناع بشرط المحمول، وقال: إنه بشرط الموضوع يعنى هكذا معتقد ذلك الكفر يمنع اعتقاد غيره ما دام معتقده.

قوله: (لكونه من الصفات والكيفيات النفسية) رده الأبهرى بأنه إن أريد من الفعل التأثير فلا نسلم أن غيره ليس مقدورا فالعلم الكسبى مقدور مع أنه ليس بتأثير لأنه من الصفات وأن أريد به ما يحصل عقب القدرة الحادثة ويكون أثرًا لها على قول من يقول: إن القدرة الحادثة مؤثرة فالاعتقاد من هذا القبيل ثم قال كيف ولو لم يكن الاعتقاد مقدورًا لامتنع التكليف به.

قال: (مسألة: القطع لا إثم على المجتهد فى حكم شرعى اجتهادى وذهب بشر المريسى والأصم إلى تأثيم المخطئ. لنا العلم بالتواتر باختلاف الصحابة المنكر والشائع من غير نكير ولا تأثيم لمعين ولا مبهم والقطع أنه لو كان أثم لقضت العادة بذكره واعترض كالقياس).

أقول: ما مر حكم المجتهد فى الاعتقاديات من الأصول وأما الأحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية إذا أخطأ فيها المجتهد فنحن نقطع بأنه لا إثم فيه ولا خلاف فيه سوى ما يروى عن بشر المريسى وأبى بكر الأصم من أن المخطئ آثم ولا يعبأ بخلافهما لأنه بعد انعقاد الإجماع. لنا أنا علمنا بالتواتر أن الصحابة قد اختلفوا فى المسائل الاجتهادية وتكرر ذلك وشاع ولم ينقل نكير ولا تأثيم من بعضهم لبعض معين بأن يقول أحد المخالفين أن الآخر آثم ولا مبهم بأن يقال أحدهما آثم مع القطع أنه لو كان أثم لذكر ولخافوا الاجتهاد وتجنبوه وخوفوا منه فلما لم يتكلم فيه بتأثيم علم قطعًا عدم الإثم واعترض بما مر من الأسئلة على دليل كون القياس حجة والجواب هو الجواب فلا معنى للتكرار.

التفتازانى

قوله: (اعترض كالقياس) إشارة إلى ما قال فى باب القياس فإن قيل أخبار آحاد فى قطعى إلى آخر الجواب.

قال: (مسألة: المسألة التى لا قاطع فيها قال القاضى والجبائى كل مجتهد فيها مصيب وحكم الله فيها تابع لظن المجتهد وقيل المصيب واحد ثم منهم من قال لا دليل عليه كدفين يصاب وقال الأستاذان: دليله ظنى فمن ظفر به فهو المصيب وقال المريسى والأصم دليله قطعى والمخطئ آثم ونقل عن الأئمة الأربعة التخطئة والتصويب فإن كان فيها قاطع فقصر فمخطئ آثم وإن لم يقصر فالمختار مخطئ غير آثم لنا لا دليل على التصويب والأصل عدمه وصوب غير معين للإجماع وأيضًا لو كان كل مصيبًا لاجتمع النقيضان لأن استمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه للإجماع على أنه لو ظن غيره لوجب الرجوع فيكون ظانًا عالمًا بشىء واحد لا يقال الظن ينتفى بالعلم لأنا نقطع ببقائه ولأنه كان يستحيل ظن النقيض مع ذكره فإن قيل مشترك الإلزام لأن الإجماع على وجوب اتباع الظن فيجب الفعل أو يحرم قطعًا قلنا الظن متعلق بأنه الحكم المطلوب والعلم بتحريم المخالفة فاختلف المتعلقان فإذا تبدل الظن زال شرط تحريم المخالفة فإن قيل فالظن متعلق بكونه دليلاً والعلم بثبوت مدلوله فإذا تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم قلنا كونه دليلاً حكم أيضًا فإذا ظنه علمه وإلا جاز أن يكون المتعبد به غيره فلا يكون كل مجتهد مصيبًا وأيضًا أطلق الصحابة الخطأ فى الاجتهاد كثيراً وشاع وتكرر ولم ينكر عن على وزيد وغيرهما أنهم خطئوا ابن عباس فى ترك العول وخطأهم وقال من باهلنى باهلته إن الله لم يجعل فى مال واحد نصفًا ونصفًا وثلثًا).

أقول: المسألة إما لا قاطع فيها من نص أو إجماع أو فيها قاطع، أما التى لا قاطع فيها فقد اختلف فيها فقال القاضى والجبائى كل مجتهد مصيب بمعنى أنه لا حكم معينًا لله فيها وحكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها فى حقه وحق مقلده وقد قيل لله فيها حكم والمصيب واحد، ثم منهم من قال لله فيها حكم ولم ينصب عليه دليلاً إنما يوقف عليه اتفاقًا كدفين يصاب فمن أصابه فهو المصيب وغيره المخطئ وقيل بل عليه دليل ثم اختلف فى دليله فقال الأستاذ دليله ظنى فالمخطئ غير آثم وقال بشر المريسى وأبو بكر الأصم دليله قطعى والمخطئ آثم والشافعى وأبو حنيفة ومالك وأحمد أربعتهم نقل عنهم تصويب كل مجتهد وتخطئة البعض، وأما التى فيها قاطع فإن قصر فى طلبه كان آثمًا وإن لم يقصر فغير آثم وهل هو مخطئ فيه خلاف والمختار أنه مخطئ. لنا لا

دليل على التصويب والأصل عدم التصويب فوجب نفيه فإن قيل فكذا نقول فى تصويب كل واحد فيجب نفيه عن كل واحد وذلك مما لم يقل به أحد قلنا دليلنا يقتضى ذلك لولا الإجماع على تصويب واحد غير معين فإن عدم تصويب كل واحد ينافى ذلك ولا يخفى أن إثبات مثل هذا الأصل بمثل هذا الدليل لا يحسن ولنا أيضًا لو كان كل مجتهد مصيبًا لزم اجتماع النقيضين لأنه لو كان كذلك فإذا ظن حكمًا قطع بأنه الحكم فى حقه ولا شك أن استمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه للإجماع على أنه لو ظن غيره وجب عليه الرجوع عنه إلى ذلك الغير فيكون عالمًا به ما دام ظانًا له فيكون ظانًا عالمًا بشىء واحد فى زمان واحد فيلزم القطع وعدم القطع وهما نقيضان لا يقال لا نسلم أن شرط القطع بقاء الظن قولك لو ظن غيره وجب عليه الرجوع قلنا نعم، ومن أين يلزم من زوال حكم الظن عند زوال الظن بالشىء إلى الظن بخلاف متعلقه زوال حكمه عن زواله إلى العلم بمتعلقه فإن القطع به أولى بذلك الحكم من ظنه والحال فيما نحن فيه كذلك فإنه يستمر الظن ريثما يحصل به القطع فإذا حصل القطع زال الظن ضرورة، وحكم القطع هو اتباعه وهو به أجدر من الظن لأنا نقول أولاً إنا نقطع ببقاء الظن وعدم جزم مزيل له فإنكاره بهت ومكابرة، وثانيًا لو كان الظن موجبًا للعلم لامتنع ظن النقيض مع تذكره إذ يستحيل ظن نقيض ما علم بموجب مع تذكر ذلك الموجب لوجوب دوام العلم بدوام ملاحظة موجبه إذ الغرض أنه موجب نعم قد يزول عند الذهول عن الموجب وكونه موجبًا وذلك بخلاف ما عنه الظن فإنه قد ينتفى الظن مع تذكره لأنه ليس موجبًا كالغيم الرطب للمطر فإن قيل ما ذكرتم مشترك الإلزام لأن لزوم النقيضين وارد على المذهبين فيكون مردودًا إذ يعلم به أن منشأ الفساد ليس خصوصية أحد المذهبين ولأن لكم جوابًا تذبون به عن مذهبكم فهو جوابنا وإن لم نعلمه بعينه أو نقول لو صح هذا لبطل المذهبان وهو خلاف الإجماع بيان أنه مشترك الإلزام أن الإجماع منعقد على وجوب اتباع الظن فإذا ظن الوجوب وجب الفعل قطعًا وإذا ظن الحرمة حرم الفعل قطعًا ثم شرط القطع بقاء الظن بما ذكرتم فيلزم الظن والقطع معًا ويجتمع النقيضان قلنا إنما يلزم ذلك لو كان متعلق القطع والظن شيئًا واحدًا وليس كذلك لأن الظن متعلق بأنه الحكم المطلوب والقطع متعلق بتحريم مخالفته لأنه مظنون فاختلف المتعلقان فإن قيل فيلزمكم امتناع ظن

النقيض مع تذكر طريق العلم كما تقدم قلنا لا يرد لأن العلم متعلق بأن المظنون ما دام مظنونًا يجب العمل به فإذا زال الظن فقد زال شرط العمل به فقد انتفى العلم بوجوب العمل به فى زمان زوال الظن وذلك كان حاصلاً قبل زوال الظن والعلم بوجوب العمل به عند بقائه باق مستمر فإن قيل فهذا الجواب بعينه يجرى فى دليلكم إذ يقال لا نسلم اتحاد متعلق الظن والعلم فإن الظن متعلق بكون الدليل دليلاً والعلم متعلق بثبوت مدلوله ما دام دليلاً فإذا تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم وهو ظن الدلالة قلنا هذا لا يدفع اجتماع النقيضين فإن كونه دليلاً أيضًا حكم فإذا ظنه فقد علمه إذ لو لم يعلمه لجاز أن يكون المتعبد به غيره أى الذى يجب العمل به غير ذلك الدليل فلا يحصل له الجزم بوجوب العمل بظنه فقد أخطأ فى اعتقاد أنه دليل فهذا حكم قد أخطأ فيه المجتهد فلا يكون كل مجتهد مصيبًا فحينئذٍ يجتمع فى كونه دليلاً الظن والعلم ويتم الإلزام ولنا أيضًا أن الصحابة أطلقوا الخطأ فى الاجتهاد كثيرًا وشاع وتكرر من غير نكير فكان إجماعًا منه ما روى عن على وزيد وغيره من تخطئة ابن عباس فى ترك العول وهو خطأهم حتى قال من باهلنى باهلته إن الله لم يجعل فى مال واحد نصفًا ونصفًا وثلثًا وذلك كثير قال أبو بكر أقول فى الكلالة برأيى فإن كان صوابًا فمن الله وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان، وقال عمر: إن عمر لا يدرى أنه أصاب الحق لكنه لم يأل جهدًا وعن على فى قضية المجهضة إن كان قد اجتهد فقد أخطأ وإن لم يجتهد فقد غشك.

التفتازانى

قوله: (**لا حكم لله معينًا فيها**) إن أراد قبل الاجتهاد وهو الظاهر فلا حاجة إلى قيد التعيين لأنه لا حكم أصلاً ضرورة أن الحكم ما أدى إليه الاجتهاد وإن أراد بعد الاجتهاد فلله بالنسبة إلى كل مجتهد حكم معين قلنا المراد الأول وقَيّد التعيين إشارة إلى قدم الخطاب بمعنى أن لله تعالى فيها خطابًا لكنه إنما يتعين وجوبًا أو حرمة أو غيرهما بحسب ظن المجتهد فالتابع لظن المجتهد هو الخطاب المتعلق لا نفس الخطاب وأما عند من يجعل الخطاب حادثًا فقبل الاجتهاد لا حكم أصلاً ويمكن أن يقال المراد أن حكم الله قبل اجتهاد المجتهد ليس واحدًا معينًا بل له أحكام مختلفة بالنسبة إلى المجتهدين يظهر بالاجتهاد ما هو حكم بالنسبة إلى كل

منهم ذهب شرذمة من المصوبة إلى أن لله فى الواقعة حكمًا واحدًا يتوجه إليه الطلب إذ لا بد للطالب من مطلوب لكن لم يكلف المجتهد إصابته فلذلك كان مصيبًا وإن لم يصبه إذ المعنى بالمصيب أنه أدى ما كلف به كذا ذكره الغزالى ولا يخفى أن هذا بعينه مذهب القائلين بتخطئة البعض وإن سمى المخطئ مصيبًا بمعنى أنه أدى ما كلف به.

قوله: (دليله قطعى والمخطئ آثم) ههنا مذهب آخر لم يتعرض له وهو أن الدليل قطعى والمخطئ غير آثم بل معذورًا لخفاء الدليل وغموضه وكذا القائلون بكون الدليل ظنيًا فرقتان منهم من قال لم يكلف المجتهد إصابته لخفائه وغموضه فلذا كان معذورًا بل مأجورًا وقال قوم أمر بطلبه وإذا أخطأ لم يكن مأجورًا لكن حط الإثم عنه تخفيفًا.

قوله: (والأصل عدم التصويب) بناء على أنهم قبل الاجتهاد لم يصيبوا الحكم فيستمر عدم الإصابة حتى يظهر دليل وجودها لا بناء على أن الأصل فى كل حادث هو العدم لأنه معارض بأن التخطئة أيضًا حادث.

قوله: (ولا يخفى) يعنى أن الاستدلال بأنه لا دليل على الثبوت فيجب نفيه من أضعف طرق الاستدلال ومسألة تصويب الكل أو تخطئة البعض من معظم مباحث الأصول ومعارك آراء الفرق فلا يحسن إثباته به.

قوله: (ولنا أيضًا) توضيح الدليل أنه لو كان كل مجتهد مصيبًا فإن أدى اجتهاد المجتهد إلى حرمة النبيذ حصل له الجزم بأن الحكم فى حقه الحرمة وهذا الجزم مشروط ببقاء ظن الحرمة إذ لو تغير إلى ظن الإباحة لزم الرجوع إلى القطع بأن الحكم فى حقه الإباحة وإذا كان الظن باقيًا كان المجتهد قاطعًا بحرمته عليه غير قاطع وهو محال وتوضيح السؤال أنا سلمنا أنه إذا زال ظن الحرمة إلى ظن الإباحة لزم زوال حكم ظن الحرمة وهو وجوب اتباعه لكن لا نسلم أنه إذا زال ظن الحرمة إلى العلم بالحرمة لزم زوال حكم ظن الحرمة بل صار حكمه أوكد وأثبت لأن العلم بالحرمة أولى بالاتباع من الظن بها وهذا معنى قوله وهو أجدر أى القطع بالاتباع من الظن وحينئذ لا يتم ما ذكرتم أن استمرار القطع مشروط ببقاء الظن وأنه إذا زال القطع وتوضيح الجواب أولاً أنا نقتصر من الاستدلال على بقاء ظن الحرمة عند القطع بأنها الحكم فى حقه على ادعاء ضرورة وأنه لم يحصل

جزم يزيله وثانيًا أنا نقيم الحجة على بقاء ظن الحرمة وامتناع زواله إلى ظن الإباحة مثلاً عند القطع بأن الحكم فى حقه الحرمة وذلك لأنه إذا كان الظن بالحكم موجبًا للعلم به على ما هو اللازم من نصويب كل مجتهد امتنع ظن نقيض الحكم مع تذكر ظن الحكم لامتناع ظن نقيض المعلوم مع ملاحظة ما هو موجب للعلم وإلا لم يكن العلم علمًا ولا الموجب موجبًا لا يقال الامتناع مع التذكر لا يوجب الامتناع مطلقًا لأنا نقول الكلام فيما إذا كان متذكر الظن الحرمة قاطعًا بأنها الحكم فى حقه وإلا فلا خفاء فى جواز زوال العلم عند الذهول عن موجبه وعن كونه موجبًا وفى جواز طريان ظن النقيض حينئذ لا يقال فيرد مثل ذلك على غير المصوبة وتقريره أنه لو صح ما ذكرتم لزم أن يمتنع زوال ظن الحكم إلى ظن نقيضه لأنه لا محالة يكون عن أمارة هى بمنزلة الموجب له ومع تذكر موجب الشىء يمتنع زواله لأنا نقول ليس بين الظن وبين ما ينشأ هو عنه ربط عقلى حتى يكون بمنزلة الموجب له كما فى العلم الذى لا يكون إلا عن موجب فحينئذ لا يمتنع زوال ظن الحكم مع تذكر الأمارة التى عنها الظن كما يزول ظن المطر مع بقاء الغيم الرطب الذى هو مظنة له، وفى كلام الشارح العلامة ما يشعر بأنه لا يفهم من هذا المقام معنى يعتد به وغاية ما أدى إليه نظر الشارحين فى تقرير السؤال أنه اعتراض على الملازمة المذكورة بأنها إنما تتم لو كان استمرار القطع مشروطًا ببقاء الظن وهو ممنوع فإن الظن ينتفى بالعلم ضرورة انتفاء احتمال النقيض وما لا يمكن اجتماعه مع الشىء لا يكون شرطًا له وتقرير الجواب أنه لو انتفى ظن الشىء بالعلم لكان يستحيل ظن نقيض الشىء مع ذكر الحكم لأجل العلم فإن عند ظن نقيض الشىء يكون الشىء موهومًا وإذا كان الظن ينتفى بالعلم فبالحرى أن ينتفى الوهم اللازم لظن نقيض الشىء بالعلم فيلزم استحالة ظن نقيض مع ذكر تحكم لأجل العلم بالحكم واللازم باطل للإجماع على جواز ظن نقيض الحكم عند ذكر الحكم.

قوله: (فإن قيل) يعنى أن ما ذكرتم من لزوم اجتماع النقيضين كما يرد على تصويب الكل يرد على تخطئة البعض فلا يصلح للاستدلال أما أولاً فلأنه منقوض إجمالاً بأنه لو صح لما قام دليلاً على النقيضين ولأنه معارض بالمثل، وأما ثانيًا فلأنه مدفوع إجمالاً بأنه لا بد لكم من جواب عنه فهو بعينه جوابنا، وأما ثالثًا

فلأنه لو صح لزم مخالفة الإجماع على حقية أحد المذهبين فقوله ولاح لكم عطف على قوله إذ يعلم به.

قوله: (وليس كذلك) يعنى أن قولكم إذا ظن وجوب الفعل قطعًا إن أردتم حصول القطع بأن حكم الله تعالى فيه هو الوجوب فممنوع والإجماع لم ينعقد على ذلك وإن أردتم حصول القطع بلزوم الإتيان بذلك الفعل وعدم جواز تركه فمسلم لكنه لا يوجب النقيضين لأن الظن لم يتعلق بذلك بل بأن حكم الله تعالى فيه هو الوجوب، فإن قيل لزوم الفعل شرعًا وجوبه فالقطع به وبتحريم الترك قطع بالوجوب قلنا نعم لكن متعلق الظن هو الحكم بمعنى الخطاب والحاصل أن الظن متعلق بالحكم بمعنى الخطاب والقطع بلزوم امتثاله بناء على كونه متعلق الظن وهذا بخلاف رأى المصوبة فإنه يستلزم كون الخطاب متعلق العلم على ما مر.

قوله: (فإن قيل فيلزمكم) إشارة إلى أن قوله فإذا تبدل الظن زال شرط تحريم المخالفة جواب سؤال توجيهه أنه لو صح ما ذكرتم من كون الظن بالحكم موجبًا للقطع بتحريم مخالفة الحكم المظنون لامتنع ظن نقيضه والعمل بخلافه لما مر من دوام العلم بدوام موجبه واللازم باطل ضرورة احتمال تغير الاجتهاد وطريان ظن النقيض وتقرير الجواب أن الظن إنما أوجب العلم بوجوب العمل بالمظنون وتحريم مخالفته ما دام مظنونًا ويشترط كونه مظنونًا والشىء كما ينتفى بانتفاء موجبه فقد ينتفى بانتفاء شرطه وجمهور الشارحين على أنه جواب سؤال تقريره أن متعلق العلم لو كان غير متعلق الظن لما اختلف بتبدل الظن لكنه يختلف لأنه إذا تبدل الظن لم يحرم المخالفة وحاصله أن زوال العلم عند زوال الظن يشعر باتحاد المتعلق والجواب أن ذلك ليس لاتحاد المتعلق بل لكون بقاء العلم بتحريم المخالفة مشروطًا ببقاء الظن بالحكم فحينئذٍ أى حين يثبت أنه إذا ظن الحكم الذى هو كونه دليلاً فقد علمه ثم إلزام المصوبةِ باستلزام مذهبهم اتحاد متعلق الظن والعلم وهو جمع بين النقيضين غايته أنه لا يكون فى حكم شرعى عملى هو خطاب التكليف بل حكم شرعى اعتقادى هو كون الدليل الذى لاح للمجتهد دليلاً.

قوله: (فى قضية المجهضة) هى المرأة التى استحضرها عمر فأجهضت أى ألقت ما فى بطنها، فقال عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان إنما أنت مؤدب لا نرى عليك شيئًا، فقال على رضى الله عنه: إن كانا قد اجتهدا فقد أخطآ وإن لم

يجتهدا فقد غشاك، من الغش وهو الخيانة فضمير الفاعل لهما والخطاب لعمر وقد وقع فى الشارح غشك بلفظ الوحدة فإن كان سهواً فذاك وإن كان رواية فالضمير لعثمان لأنه أشهر بالاجتهاد.

الجيزاوى

المصنف: **(المسألة التى لا قاطع فيها)** أى لا قاطع ظاهر فلا ينافى قول بشر المريسى، وإلا صح أن الدليل قطعى لأن المراد قطعى مع صفاته.

المصنف: **(ولأنه كان يستحيل ظن النقيض)** ظاهر المصنف أنه جواب ثان عن أن الظن ينتفى بالعلم من قبل المخطئة إبطالاً لمذهب المصوبة والمعنى عليه أنه لو انتفى الظن بالعلم لاستلزم الظن العلم ولو استلزم الظن العلم وكان موجبًا له لامتنع واستحال ظن نقيض متعلقه مع تذكر موجب العلم الذى هو الظن بالحكم واللازم باطل فكذا الملزوم ويصح أن يكون دليلاً ثانيًا على بطلان مذهب المصوبة والمعنى عليه لو كان ظن الحكم موجبًا للعلم على ما هو اللازم لتصويب كل مجتهد لامتنع الرجوع عن الحكم لاستلزامه ظن النقيض ولعلم به ينفى احتماله لظن النقيض فلم يكن العلم علمًا.

قال: (واستدل إن كانا بدليلين، فإن كان أحدهما راجحًا تعين وإلا تساقطا، وأجيب بأن الأمارات تترجح بالنسب فكل راجح واستدل بالإجماع على شرط المناظرة فلولا تبيين الصواب لم يكن فائدة، وأجيب بتبيين الترجيح أو التساوى أو التمرين واستدل بأن المجتهد طالب وطالب ولا مطلوب محال فمن أخطأ فهو مخطئ قطعًا وأجيب مطلوبه ما يغلب على ظنه فيحصل وإن كان مختلفًا واستدل بأنه يلزم حل الشيء وتحريمه، لو قال مجتهد شافعى لمجتهدة حنفية أنت بائن ثم قال راجعتك وكذا لو تزوج مجتهد امرأة بغير ولى ثم تزوجها بعده مجتهد بولى وأجيب بأنه مشترك الإلزام إذ لا خلاف فى لزوم اتباع ظنه، وجوابه أن يرفع إلى الحاكم فيتبع حكمه).

أقول: هذه مسالك استدل بها للمذهب المختار مع ضعفها استدل بأن قوليهما فى مسألة إن كانا هما أو أحدهما لا بدليل فواضح أنه خطأ وإن كانا بدليلين فإما أن يترجح أحدهما أو يتساويا فإن ترجح أحدهما تعين للصحة ويكون الآخر خطأ إذ لا يجوز العمل بالمرجوح وإن تساويا تساقطا وكان الحكم الوقف أو التخيير فكانا فى التعيين مخطئين.

الجواب: قولك وإما أن يتساويا أو يترجح أحدهما قلنا بل ههنا قسم ثالث وهو أن يترجح كل واحد منهما فإن الأمارات تترجح بالنسبة فإنها ليست أدلة فى أنفسها فأمارة كل راجحة عنده وذلك هو رجحانه فى نفس الأمر واستدل بأن الأمة أجمعوا على شرع المناظرة ولا يتصور لها فائدة إلا تبيين الصواب من الخطأ وتصويب الجميع ينفى ذلك.

الجواب: لا نسلم أن لا فائدة لها إلا ذلك ومن فوائده ترجيح إحدى الأمارتين فى نظرهما ليرجعا إليها ومنها تساويهما، ليتساقطا ويرجعا إلى دليل آخر ومنها التمرين وحصول ملكة الوقوف على المآخذ ورد الشبه ليعين ذلك على الاجتهاد واستدل بأن المجتهد طالب فله مطلوب فإن إثبات طالب لا مطلوب له محال، فمن وجد ذلك المطلوب فهو مصيب ومن أخطأه فهو مخطئ قطعًا.

الجواب: قولك طالب ولا مطلوب له محال مسلم لكنه إنما يتم الدليل به لو ثبت أن المطلوب ثابت قبل الطلب والغرض وجدانه وذلك أول المسألة فإن مطلوب كل واحد عندنا ما يغلب على ظنه من الأمارات المختلفة فيحصل لكل مطلوبه وإن

كان مختلفًا فإن قلت أليس متعلق ظنه كونه حكم الله فكيف يمكن ذلك مع الجزم بأن لا حكم لله فى الواقعة وبالجملة فمطلب أى بعد مطلب هل فما لم يعلم بأن حكمًا كيف يطلب تعينه أهو الحرمة أو الإباحة؟ قلنا لا بل متعلق ظنه أنه أليق بالأصول وأنسب بما عهد من الشارع اعتباره واستدل بأن تصويب الكل مستلزم للمحال فيكون محالاً بيانه فى صورتين:

إحداهما: إذا كان الزوج مجتهدًا شافعيًا والزوجة مجتهدة حنفية فقال لها أنت بائن ثم قال راجعتك والرجل يعتقد الحل والمرأة الحرمة فيلزم من صحة المذهبين حلها وحرمتها.

ثانيتهما: أن ينكح مجتهد امرأة بغير ولى لأنه يرى صحته، وينكح مجتهد آخر تلك المرأة إذ يرى بطلان الأول فيلزم من صحة المذهبين حلها لهما، وأنه محال.

الجواب: أنه مشترك الإلزام إذ لا خلاف فى أنه يلزمه اتباع ظنه، والجواب الحق هو الحل وهو أنه يرجع إلى الحاكم ليحكم بينهما فيتبعان حكمه لوجوب اتباع الحكم للموافق والمخالف.

التفتازانى

قوله: (فواضح أنه خطأ) إشارة إلى أنه لم يتعرض فى المتن لهذا الشق من الترديد لوضوح حكمه.

قوله: (لكنه إنما يتم) يعنى أن الطلب يقتضى مطلوبًا لكنه يجب أن لا يكون مطلوبه حاصلاً وقت الطلب بل بعده فالمجتهد يطلب غلبة ظنه بشىء من الوجوب والندب وغيرهما بمعونة أمارة من الأمارات المختلفة وبعد حصول تلك الغلبة يسقط طلبه وظاهر كلام الشارح أن مطلوبه أمارة من الأمارات المختلفة بحيث يظن أنها أليق بالأصول الشرعية وأنسب بما عهد من الشارع اعتباره ولكن ينبغى أن يكون المراد أن مطلوبه حكم يغلب على ظنه من النظر فى الأمارات بحيث يظن ذلك الحكم أليق وأنسب بما يعتبره الشارع فى الأحكام فليس هو طالبًا بأى من المحققات بل من المحتملات وحقيقة الحال ما ذكر فى بعض الشروح أن المطلوب حكم يغلب على ظن المجتهد وهو من هذا الوجه موجود فى الذهن وهذا القدر ويكفى فى توجه الطلب نحوه.

قوله: (مجتهداً شافعيًا) يعنى يوافق رأيه رأى الشافعى وإلا فلا يجوز للمجتهد

التقليد ومثل قولنا أنت بائن عند الشافعية رجعى وعند الحنفية بائن ووجه كونه مشترك الإلزام فى الثانى ظاهر لأنه كما يمتنع كونها حلالاً للزوجين فى نفس الأمر كذلك فى نظر المجتهد وحكمه، وأما فى الأول ففيه بحث لجواز حلها للزوج عند مجتهد وحرمتها عند مجتهد آخر، نعم يتوجه الإشكال من جهة أنه يلزم أن يكون للزوج طلب التمكن وللزوجة الامتناع كما أن فى الثانية لكل من الزوجين طلب التمكن وهذا محال.

قوله: (والجواب الحق) يشير إلى أن الجواب الأوّل جدلى لكن فى كون هذا جوابًا عن الإلزام المذكور نظر لأن حكم الحاكم إنما يصلح لدفع النزاع إذا تنازعا لا لرفع تعلق الحل والحرمة بشىء واحد فإنه بعد الحكم لم يرتفع ذلك التعلق على تقدير تصويب كل مجتهد نعم لو أجاب بأن الحل بالإضافة إلى أحدهما والحرمة بالإضافة إلى الآخر ولا امتناع فى ذلك لكان وجهًا كذا فى بعض الشروح.

الجيزاوى

قوله: (لأن حكم الحاكم إنما يصلح... إلخ) رده فى التحرير بأن مثل ذلك مخصوص من تعلق الحكمين بل الثابت حرمتها إلى غاية الحكم لأن لزوم المفسدة يمنع شرع ذلك.

قال: (المصوبة قالوا: لو كان المصيب واحداً لوجب النقيضان وإن كان المطلوب باقيًا أو وجب الخطأ إن سقط الحكم المطلوب وأجيب بثبوت الثانى بدليل أنه لو كان فيها نص أو إجماع ولم يطلع عليه بعد الاجتهاد وجب مخالفته وهو خطأ فهذا أجدر، قالوا: قال: «بأيهم اقتديتم اهتديتم» ولو كان أحدهما مخطئًا لم يكن هدى، وأجيب بأنه هدى لأنه فعل ما يجب عليه من مجتهد أو مقلد).

أقول: للقائلين بأن كل مجتهد مصيب دليلان، قالوا: أولاً: لو كان المصيب واحدًا والمخطئ يجب عليه العمل بموجب ظنه فإما أن نوجبه عليه مع القول ببقاء الحكم الذى هو فى نفس الأمر فى حقه أو مع زواله، والأول يستلزم ثبوت الحكم الأول والثانى فى حقه وهما نقيضان، والثانى يستلزم أن يكون العمل بالحكم الخطأ واجبًا وبالصواب حرامًا، وأنه محال.

الجواب: أن نختار الثانى وهو زوال الحكم الأول قولك أنه محال ممنوع ومما يدل على أنه ليس بمحال وقوعه فيما إذا كان فى المسألة نص أو إجماع ولم يطلع عليه بعد الاجتهاد فإنه يجب عليه مخالفته للواقع مع الاتفاق على أنه خطأ فهذا مع الاختلاف أجدر.

قالوا: ثانيًا: قال ﷺ: «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» ولو كان بعضهم مخطئًا فى اجتهاده لم يكن فى متابعته هدى فإن العمل بغير حكم الله ضلال.

الجواب: أن كونه ضلالاً من وجه لا يمنع كونه هدى من وجه آخر، وهذا هدى لأنه قد فعل ما يجب عليه سواء كان مجتهدًا أو مقلدًا، فإنه يجب العمل بالاجتهاد للمجتهد ولمقلده.

التفتازانى

قوله: (مع الاتفاق على أنه خطأ) لأن الخلاف إنما هو فى الأحكام الاجتهادية التى لا قاطع فيها وأما الحكم الثابت بالدليل القطعى فهو الحكم فى حق الكل بلا خلاف وإن لم يبلغ المجتهد دليله.

قال: (مسألة: تقابل الدليلين العقليين محال لاستلزامهما النقيضين وأما تقابل الأمارات الظنية وتعادلها فالجمهور جائز خلافًا لأحمد والكرخى لنا لو امتنع لكان لدليل والأصل عدمه، قالوا: لو تعادلا فإما أن يعمل بهما أو بأحدهما معينًا أو مخيرًا أو لا والأول باطل والثانى تحكم، والثالث حرام لزيد حلال لعمرو من مجتهد واحد والرابع كذب لأنه يقول لا حرام ولا حلال وهو أحدهما وأجيب يعمل بهما فى أنهما وقفا فيقف أو بأحدهما مخيرًا أو لا يعمل بهما ولا تناقض إلا من اعتقاد نفى الأمرين لا فى ترك العمل).

أقول: الدليل ما يرتبط به ثبوت مدلوله ارتباطًا عقليًا والأمارة ما يحصل به الظن ولا يرتبط ارتباطًا عقليًا كما علمت فأما الدليلان فتقابلهما وتعارضهما محال قطعًا وباتفاق العقلاء وإلا لزم حقيقة مقتضاهما فيلزم وقوع المتنافيين ولا يتصور فيهما ترجيح لأنه فرع تفاوت فى احتمال النقيض ولا يتصور فى القطعى، وأما الأمارات الظنية فتقابلهما وتعادلهما أى تساويهما من غير ترجيح هل يجوز الجمهور على أنه جائز ومنعه أحمد والكرخى لنا لو امتنع لكان امتناعه لدليل والتالى باطل إذ الأصل عدم الدليل. قالوا: لو تعادل أمارتان فإما أن يعمل بهما أو بأحدهما معينًا أو مخيرًا أو لا يعمل بهما والكل باطل.

أما الأول: وهو العمل بهما فظاهر للزوم اجتماع التحليل والتحريم وهو تناقض.

وأما الثانى: وهو العمل بأحدهما معينًا فلأنه مع تساويهما تحكم وهو باطل.

وأما الثالث: وهو العمل بأحدهما مخيرًا فلأنه حينئذ يجوز أن يفتى لزيد بالحل ولعمرو بالحرمة، فيكون الفعل الواحد حلالاً لزيد حرامًا لعمرو من مجتهد واحد وأنه محال.

وأما الرابع: وهو عدم العمل بهما فلأنه قول بأنه ليس حلالاً ولا حرامًا مع أنه إما حلال وإما حرامًا ضرورة أن لا مخرج عنهما فيكون كاذبًا.

الجواب: أولاً: نختار الأول وهو أن يعمل بهما قولك يلزم اجتماع النقيضين قلنا إنما يلزم أن لو اقتضى كل عند الاجتماع العمل بمقتضاه عند الانفراد وليس كذلك بل مقتضاهما عند الاجتماع الوقف ولا تناقض فيه.

وثانيًا: أنا نختار العمل بأحدهما مخيرًا ونمنع استحالة الحل لزيد والحرمة لعمرو

من مجتهد واحد فإنه ليس ضروريًا ولم يقم عليه دليل.

وثالثًا: أنا نختار الرابع وهو أنه لا يعمل بهما كما لو لم يكن دليل ولا تناقض فى عدم العمل بهما ولا كذب إنما التناقض فى اعتقاد نفى الأمرين لا فى ترك العمل بهما فله بعد الدليلين أن يعتقد وقوع أحدهما وأنه لا يعلمه بعينه كما كان قبل قيام الدليلين فما أوجبه الدليل ليس بمحال والمحال لم ينشأ من الدليل ولم يستلزمه الدليل.

التفتازانى

قوله: (الدليل ما يرتبط به ثبوت مدلوله) الدليل بهذا التفسير لا يكون إلا قطعيًا ولا تقابل بين القطعيين عقليين كانا أو نقليين فلا وجه للتقييد بالعقلى إلا من جهة أن القطعيين قد يتقابلان بأن يكون أحدهما ناسخًا للآخر وأما وصف الأمارة بالظنية فلقصد التوكيد والتوضيح وقوله كما علمت إشارة إلى ما سبق من أنه ليس بين الظن وبين أمر ربط عقلى لزواله مع بقاء موجبه كالغيم الرطب للمطر وقوله وتعادلهما أى تساويهما إشارة إلى أن لا خلاف فى مجرد التقابل بأن تقتضى إحداهما ظن ثبوت الشيء والأخرى ظن انتفائه لجواز رجحان إحداهما فيعمل بها.

قوله: (وهو تناقض) لأن معنى اجتماع التحليل والتحريم أن هذا حلال وليس بحلال.

قوله: (ولا تناقض فيه) أى فى الوقف لعدم الحكم بالثبوت أو الانتفاء.

قوله: (ولا تناقض فى عدم العمل بهما ولا كذب) فإن قيل المستدل إنما ادعى فيه الكذب لا التناقض فلا وجه لنفيه قلنا فيه إشارة إلى أن كذب قولنا ليس بحلال ولا حرام بل كذب مطلق ارتفاع النقيضين مبنى على التناقض لأن نفى كل من النقيضين فى قوة إثبات الآخر كأنه قيل حلال وليس بحلال، حرام وليس بحرام، ولذا قال إنما التناقض فى نفى اعتقاد نفى الأمرين يعنى الحل والحرمة لأن معناه الحكم بأنه ليس بحلال أى هو حرام وليس بحرام أى هو حلال، والحاصل أن المستدل ادعى لزوم التناقض على التقدير الأول باعتبار جمع النقيضين وعلى الرابع باعتبار رفعهما والمجيب منع اللزوم بناء على أن العمل بالمتعارضين اجتماعهما هو الوقف عن الحكم لأن الحكم بثبوت النقيضين وعدم العمل بهما هو عدم الحكم

بهما لا الحكم بعدمهما، وإنما يلزم التناقض لو حكم فى الأوّل بثبوتهما وفى الرابع بنفيهما غاية الأمر أن له بعد قيام الدليلين سواء أعملهما أو أهملهما أن يحكم بثبوت أحد النقيضين لا بعينه، وهذا ليس من التناقض فى شىء فما أوجبه الدليل وهو عدم العمل بالدليلين المتعارضين ليس بمحال وما هو المحال أعنى اعتقاد نفى الأمرين لم يدل عليه الدليل ولا يخفى أن المراد بالاعتقاد ههنا ما يعم الظن وبالدليل ما يعم الأمارة بل نفسها.

قال: (مسألة: لا يستقيم لمجتهد قولان متناقضان فى وقت واحد بخلاف وقتين أو شخصين على القول بالتخيير فإن ترتبا فالظاهر رجوع وكذلك المتناظرتان ولم يظهر فرق فقول الشافعى فى سبع عشرة مسألة فيها قولان إما للعلماء وإما فيها ما يقتضى للعلماء قولين لتعادل الدليلين عنده، وإما لى قولان على التخيير عند التعادل وإما ما تقدَّم لى فيها قولان).

أقول: لا يجوز أن يكون لمجتهد فى مسألة قولان متناقضان فى وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد لأن دليلهما إن تعادلا توقف، وإن ترجح أحدهما فهو قوله ويتعين وأما فى وقتين فجائز لجواز تغير الاجتهاد وأما فى وقت واحد بالنسبة إلى شخصين فيجوز على القول بالتخيير عند تعادل الأمارتين ولا يجوز على القول بالوقف فإذا كان لمجتهد قولان مرتبان أى فى وقت بعد وقت فالظاهر أن الأخير رجوع عن الأول أوجبه تغير اجتهاده، وكذلك إذا كان القولان فى مسألتين متناظرتين إذا لم يظهر بينهما فرق وإن ظهر فرق حمل عليه ولم ينقل الحكم منها إلى نظيرها، مثاله إذا قال فى اشتباه طعامين أحدهما متنجس يجتهد وفى ثوبين لا يجتهد ولا فارق بينهما فيحمل على الرجوع أما لو قال فى ماء وبول لا يجتهد فالفارق ظاهر، وهو كون البول نجس الأصل لم نحمله عليه وقلنا حكمه فيما له أصل فى الطهارة الاجتهاد وفى خلافه خلاف وإذا تقرر هذا فقد قال الشافعى فى سبع عشرة مسألة فيها قولان، وقد علمت أنه لا يجوز أن يكونا قولين له فيحمل على أحد وجوه:

الأول: للعلماء فيه قولان فقال بعضهم بهذا وبعضهم بذاك، فيحكى قولهم.

الثانى: يحتمل قولين فإن فيهما ما يقتضى أن يكون للعلماء فيه قولان وذلك لتعادل الدليلين عنده.

الثالث: لى فيها قولان، وذلك على القول بالتخيير عند تعادل الدليلين.

الرابع: تقدَّم لى فيها قولان فيحكى قوليه.

التفتازانى

قوله: (**لا يستقيم لمجتهد**) قيد بذلك لأنه كثيراً ما تتناقض أقوال المجتهدين وأما التقييد بمسألة فاتفاقى إذ لا تناقض عند تعدد المسائل وكذا التقييد بشخص واحد لأنه لا ينافى فى الحل لزيد وفى عدم الحل لعمرو على ما سبق من أنه يجوز

لمجتهد أن يفتى بالحل لزيد والحرمة لعمرو عند تعادل الأمارتين وأما التقييد بوقت واحد فلا بد منه للقطع بجواز تغير الاجتهادين بأن يفتى اليوم بالحل لزيد وغداً بالحرمة له فإن قيل أليس من شرط التناقض اتحاد الزمان قلنا ذاك زمان نسبة القضيتين وهذا وقت القول والتكلم بالقضيتين مثلاً لو قلنا اليوم هذا حلال دائمًا أبدًا وغدًا هذا ليس بحلال كان تناقضًا فليتأمل فإن هذا مما يقع فيه الغلط ثم المعتبر فى اتحاد الوقت وتعدده هو العرف وإلا فزمان التكلم بالإيجاب غير زمان التكلم بالسلب فلا يتصور قولان فى وقت واحد اللهم إلا أن يصرح بأن فيه قولين، فإن قيل فما معنى جواز المتناقضين فى وقتين لا فى وقت قلنا معناه أن مثل ذلك فى وقت يعد لغواً باطلاً من الكلام لا مجرد خطأ فى الاجتهاد بخلافه فى وقتين.

قوله: (فى مسألتين متناظرتين) يعنى إذا كان إحدى المسألتين نظير الأخرى وحكم فى أحدهما بالثبوت وفى الأخرى بالانتفاء مع عدم ظهور الفرق لم يصح ذلك إلا فى وقتين وكان القول الثانى رجوعًا عن الأول كما إذا اشتبه طعام طاهر بطعام متنجس فجوز الاجتهاد فى أخذ أحدهما ولم يجوز ذلك فيما إذا اشتبه ثوب طاهر بثوب نجس بخلاف ما إذا ظهر الفرق كما لو لم يجوز الاجتهاد عند اشتباه ماء ببول ونحو ذلك فما ليس الأصل فى كليهما هو الطهارة فإنه لا يكون رجوعًا فقوله لم نحمله أى القول فى المسألة الثانية عليه أى على الرجوع عن القول فى المسألة الأولى، وقلنا حكمه أى المجتهد فيما له أصل فى الطهارة كالماء والطعام أن يجتهد من يشتبه عليه الأمر وفى خلافه أى فيما ليس له أصل فى الطهارة كالبول خلافه أى خلاف الحكم الأول وهو أن لا يجتهد بل يجتنبهما جميعًا.

قال: (مسألة: لا ينقض الحكم فى الاجتهاديات منه ولا من غيره لاتفاق للتسلسل فتفوت مصلحة نصب الحاكم وينقض إذا خالف قاطعًا ولو حكم على خلاف اجتهاده كان باطلاً وإن قلد غيره اتفاقًا فلو تزوج امرأة بغير ولى ثم تغير اجتهاده فالمختار التحريم وقيل إن لم يتصل به حكم وكذلك المقلد يتغير اجتهاد مقلده فلو حكم مقلد بخلاف إمامه جرى على جواز تقليد غيره).

أقول: لا يجوز للمجتهد نقض الحكم فى المسائل الاجتهادية لا حكم نفسه إذا تغير اجتهاده ولا حكم غيره إذا خالف اجتهاده اجتهاده بالاتفاق لأنه يؤدى إلى نقض النقض من مجتهد آخر يخالفه ويتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات، هذا ما لم يكن مخالفًا لقاطع وإذا خالف قاطعًا نقضه اتفاقًا ولو حكم مجتهد بخلاف اجتهاده كان حكمه باطلاً وإن قلد فيه مجتهدًا آخر وذلك لأنه يجب عليه العمل بظنه ولا يجوز له التقليد مع اجتهاده إجماعًا إنما النزاع عند عدم الاجتهاد.

(فرع) لو تزوج امرأة بغير ولى عند ظنه صحته ثم تغير اجتهاده فرآه غير جائز فقد اختلف فيه والمختار تحريمه مطلقًا لأنه مستديم لما يعتقده حرامًا وقيل إنما يحرم إذا لم يتصل به حكم حاكم فإذا اتصل به لم يحرم وإلا لزم نقض الحكم بالاجتهاد فإن تعاطاه مقلد ثم علم تغير اجتهاد مقلده فالمختار أنه كذلك كما لو تغير اجتهاد المجتهد فى أثناء صلاته بالنسبة إليه وإلى مقلده فإن حكم مقلد بخلاف مذهب إمامه فمبنى على جواز تقليد غير إمامه وسيجىء.

التفتازانى

قوله: (فى المسائل الاجتهادية) يعنى الأحكام الشرعية التى أدلتها ظنية.

قوله: (ويتسلسل) إذ يجوز بعض الحكم الذى هو النقض وهكذا لا إلى نهاية.

قوله: (وإذا خالف قاطعًا) يعنى نصًا قطعيًا أو إجماعًا أو قياسًا جليًا.

قوله: (إنما النزاع) فى أنه هل يجوز للمجتهد أن يقلد مجتهدًا آخر فى المسألة عند عدم اجتهاده فيها فيحكم أو ينفى أو يعمل على وفق اجتهاد مجتهد آخر من غير أن يجتهد بنفسه.

قوله: (لأنه مستديم) أى لو لم يحكم بتحريمه كان ذلك المجتهد مستديمًا لما يعتقد تحريمه وهو باطل.

قوله: (وإلا) أى لو حرم بعد اتصال حكم حاكم بصحته كان ذلك نقضًا لحكم ذلك الحاكم باجتهاد هذا المجتهد، ومن قواعدهم أن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد فإن قيل أليس الحكم بالتحريم عند عدم اتصال حكم الحاكم به نقضًا للاجتهاد السابق قلنا لا بل هو عمل بالاجتهاد الثانى وإنما يكون نقضًا لو حكم بأنه كان حرامًا من أوّل الأمر ثم لا يخفى أن فى تفريع مسألة الزواج على ما قبلها تكلفًا وغايته أنها على تقدير اتصال حكم الحاكم يتفرع على عدم جواز بعض الحكم بالاجتهاد والأولى تقرير الآمدى حيث قال بعدما فرغ من المباحث المذكورة وأما المجتهد إذا أداه اجتهاده إلى حكم فى حق نفسه كتجويز نكاح المرأة بلا ولى ثم تغير اجتهاده إلى آخر المبحث.

قوله: (فإذا تعاطاه) أى أخذ هذا الحكم الذى ذكرنا فى المجتهد مقلد بأن يزوج امرأة بغير ولى عند ظن إمامه صحة ذلك ثم علم بتغير اجتهاد إمامه فالمختار التحريم مطلقًا وقيل إذا لم يتصل به حكم حاكم وذلك كما لو تغير اجتهاد من اجتهد فى القبلة ثم تغير اجتهاده فى إثبات الصلاة إلى جهة أخرى فإنه يلزمه ومقلديه التحول إليها لكن تكون الركعة الأولى صحيحة وهذا بخلاف ما إذا تغير الاجتهاد فى الإناءين وهما باقيان فإنه يتيمم ويصلى.

الجيزاوى

قوله: (فيتفرع على عدم جواز نقض الحكم بالاجتهاد) أى عدم التحريم يتفرع على عدم جواز نقض الحكم بالاجتهاد.

قال: (مسألة: المجتهد قبل أن يجتهد ممنوع من التقليد وقيل فيما لا يخصه وقيل فيما لا يفوت وقته، وقيل: إلا أن يكون أعلم منه وقال الشافعي إلا أن يكون صحابيًا وقيل أرجح فإن استووا تخير وقيل أو تابعيًا وقيل غير ممنوع وبعد الاجتهاد اتفاق لنا حكم شرعي فلا بد من دليل والأصل عدمه بخلاف النفي فإنه يكفي فيه انتفاء دليل الثبوت وأيضًا متمكن من الأصل فلا يجوز البدل كغيره واستدل لو جاز قبله لجاز بعده، وأجيب بأنه بعده حصل الظن الأقوى المجوز: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ [النحل:٤٣]، قلنا للمقلدين بدليل: ﴿إِن كُنتُمْ﴾ [النحل:٤٣]، ولأن المجتهد من أهل الذكر الصحابة، «أصحابي كالنجوم..»، وقد سبق، قالوا: المعتبر الظن وهو حاصل، أجيب بأن ظن اجتهاده أقوى).

أقول: المجتهد إذا اجتهد فأداه اجتهاده إلى حكم فهو ممنوع عن تقليد مجتهد آخر اتفاقًا، وأما قبل أن يجتهد فهل هو ممنوع عن التقليد المختار أنه ممنوع وقيل ممنوع فيما لا يخصه من الحكم بل يفتي به غير ممنوع فيما يخصه وقيل هذا فيما يفوت وقته باشتغاله بالاجتهاد والنظر وأما ما لا يفوته فإنه لا يقلد فيه أصلاً وقيل ممنوع إلا أن يكون صحابيًا فإنه إن كان أرجح من غيره من الصحابة قلده فإن استووا تخير فيقلد أيهم شاء وقيل إلا أن يكون صحابيًا أو تابعيًا، وقيل غير ممنوع، لنا جواز تقليده لغيره حكم شرعي فلا بد له من دليل والأصل عدمه، وقد يقال: هذا معارض بعدم الجواز لأن الانتفاء نفي يكفي فيه عدم دليل الثبوت وقد يقال: إن التحريم الشرعي ينفي الجواز الثابت بالأصل ولنا أيضًا أن التقليد بدل الاجتهاد جوز ضرورة ممن لا يمكنه الاجتهاد ولا يجوز الأخذ بالبدل مع التمكن من المبدل كالوضوء والتيمم وكالقبلة مع جهة الاجتهاد وقد يقال ممنوع أنه بدل بل مخير فيهما عندنا واستدل لو جاز التقليد قبل الاجتهاد لجاز بعد الاجتهاد لأن المانع هو كونه مجتهدًا وأنه لا يعتبر.

الجواب: لا نسلم انحصار المانع في كونه مجتهدًا بل هو أنه إذا اجتهد حصل له ظن الحكم باجتهاده وظن خلافه بفتوى الغير والحاصل بالاجتهاد أقوى الظنين فيكون العمل به عملاً بالأرجح فيجب دليل المجوز مطلقًا، وجوه:

قالوا: أولاً: قال الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل:٤٣]، وهو قبل الاجتهاد لا يعلم والآخر من أهل الذكر فوجب عليه سؤاله للعمل به

وهو المطلوب.

الجواب: الخطاب مع المقلدين بدليل قوله: ﴿إِن كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل:٤٣]، وهو صيغة عموم يفهم من سياقه أن من يعلم لا يجب عليه السؤال، وأن السؤال إنما هو لمن لا يقدر على العلم بنفسه، والمجتهد ليس كذلك ولأن المجتهد من أهل الذكر والأمر دل على رجوع غير أهل الذكر إلى أهل الذكر وفى دلالته على مراده تمحل لا يخفى.

قالوا: ثانيًا: قال عليه السلام: «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم».

الجواب: ما سبق أنه للمقلد.

قالوا: ثالثًا: المعتبر الظن وهو حاصل بفتوى الغير فيجب العمل به.

الجواب: ما مر أن ظنه باجتهاده أقوى من ظنه بفتوى الغير فيجب العمل بالأقوى.

التفتازانى

قوله: (ثم يقضى فيما يخصه) ليس المراد بذلك اختصاص الحكم به بحيث لا يعم غيره من المكلفين بل كون الغرض من الاجتهاد تحصيل رأى فيما اشتغل بعلمه لا فيما يفتى به بغيره كما فى المسائل الاجتهادية فى الصلاة حين يريد أن يصلى.

قوله: (وقيل هذا) أى عدم المنع فيما يخصه إنما هو فى العمل الذى يفوت عليه وقته لو اشتغل بالنظر والاجتهاد كما إذا كان آخر وقت الصلاة بحيث لو اشتغل بالاجتهاد فى مسائلها الاجتهادية فاتته الصلاة وفى هذا إشارة إلى أن هذا تفصيل لمذهب القائلين بالمنع فيما لا يخصه وليس المراد أنه يجوز له التقليد فيما يفوت وقته سواء كان مما يخصه أو يفتى به.

قوله: (إلا أن يكون) أى الإمام الذى يقلده المجتهد أعلم منه فإنه حينئذٍ لا يكون ممنوعًا من تقليده.

قوله: (إلا أن يكون صحابيًا) مشعر بأن مذهب الشافعى رضى الله عنه جواز تقليد الصحابى من غير اشتراط الترجيح والمذكور فى رسالته القديمة أنه يجوز له تقليد الواحد من الصحابة فى نظره على غيره ممن خالف وإن استووا فى نظره تخير فى تقليد من شاء ولا يجوز له تقليد من عداهم ولهذا وقع فى بعض النسخ وقال الشافعى إلا أن يكون صحابيًا أرجح فإن استووا تخير ولفظ المنتهى يوافق

هذا وعليه مبنى كلام الشارح.

قوله: (وقد يقال) اعتراض على جواب المعارضة بأن النفى ههنا تحريم شرعى ورفع للجواز الأصلى فهو المحتاج إلى الدليل دون الجواز وكل منهما حكم شرعى يحتاج إلى دليل.

قوله: (وظن خلافه بفتوى الغير) دفع لما ذكره العلامة أن انتفاء الظن الأقوى قبل الاجتهاد إنما هو بانتفاء أصل الظن إذ ليس للمجتهد قبل الاجتهاد ظن بحكم معين فى المسألة فكان الأولى أن يقول وأجيب بأنه بعده حصل له الظن اعلم أن الجواب المذكور هو حاصل ما جعله العلامة اعتراضًا على بيان الملازمة حيث قال لو جاز قبله لجاز بعده لصدق عكس نقيضها وهو أنه لو لم يجز بعده لم يجز قبله لأن المانع لزوم المخالفة وهو مشترك لاحتمال أن يؤديه الاجتهاد إلى خلاف رأى من قلده لأن الغرض أنه مجتهد وإلى هذا أشار فى المنتهى بقوله لأن المانع كونه مجتهدًا لأجل المخالفة ثم قال ولقائل أن يمنع اتحاد الجامع لأنه فى الأصل وجود المخالفة وفى الفرع احتمالها ولا يلزم من الاحتراز من تحقق المخالفة الاحتراز عن احتمالها.

قوله: (وهو) أى الخطاب الذى هو ﴿فَاسْأَلُوا﴾ [الأنبياء:٧]، للعموم يفهم منه بحكم مفهوم الشرط أن من يعلم لا يجب عليه السؤال وفى مقابلة ﴿إِن كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء:٧]، بأهل الذكر إشعار بأن المراد إن كنتم من أهل العلم والمراد القدرة على تحصيله ويفهم منه أن من تكون له القدرة على تحصيله كالمجتهد لا يكون له السؤال وقوله ولأن المجتهد عطف على قوله بدليل يعنى أن المجتهد قبل الاجتهاد من أهل الذكر والمفهوم من الأمر أنه يجب على غير أهل الذكر الرجوع إلى أهل الذكر إذ المساويان فى العلم لا يؤخر أحدهما بالسؤال عن الآخر للقطع بأن الغرض حصول العلم للسائل فدل ذلك على أن الخطاب للمقلدين خاصة ولما احتاج بيان كون الخطاب للمقلدين إلى هذه المقدمات قال وفى دلالته على مراده تمحل لا يخفى.

الجيزاوى

قوله: (أى الإمام الذى يقلده المجتهد أعلم منه) هذا الشرح موافق لنسخة المصنف التى معنا التى نصها: إلا أن يكون أعلم منه، وقال الشافعى: إلا أن

يكون صحابيًا وقيل أرجح لكن الشارح لم يشرح على تلك النسخة بل على نسخة: إلا أن يكون صحابيًا أرجح.

قوله: (لأنه فى الأصل هو ما بعد الاجتهاد) وقوله: وفى الفرع هو ما قبل الاجتهاد.

قوله: (أى الخطاب الذى هو فاسألوا) الظاهر أن المراد بقوله وهو صيغة عموم الفعل فى قوله: لا تعلمون.

قال: (مسألة: المختار يجوز أن يقال للمجتهد احكم بما شئت فهو صواب وتردد الشافعى، ثم المختار لم يقع. لنا لو امتنع لكان لغيره والأصل عدمه، قالوا: يؤدى إلى انتفاء المصالح لجهل العبد، وأجيب بأن الكلام فى الجواز ولو سلم لزمت المصالح أو أن جهلها الوقوع قالوا: ﴿إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ﴾ [آل عمران:٩٣]، وأجيب بأنه يجوز أن يكون بدليل ظنى، قالوا: «... لا يختلى خلاها ولايعضد شجرها»، فقال العباس: إلا الإذخر، فقال: «إلا الإذخر»(*)، وأجيب بأن الإذْخَر ليس من الخلا فدليله الاستصحاب أو منه ولم يرده وصح استثناؤه بتقدير تكريره لفهم ذلك أو منه وأريد ونسخ بتقدير تكريره بوحى سريع، قالوا: «لولا أن أشق..»، أحجنا هذا لعامنا أو للأبد؟ فقال: «للأبد، ولو قلت: نعم لوجب»، ولما قتل النضر بن الحارث ثم أنشدته ابنته:

ما كان ضرك لو مننت وربما ... منَّ الفتى وهو المغيظ المحنق

فقال عليه السلام: «لو سمعته ما قتلته»(**). وأجيب يجوز أن يكون خير فيه معينًا ويجوز أن يكون بوحى).

أقول: هذه تعرف بمسألة التفويض وهو أنه يفوض الحكم إلى المجتهد فيقال له احكم بما شئت فإنه صواب وفى جوازه خلاف، والمختار جوازه وتردد الشافعى فيه والمجوزون اختلفوا فى وقوعه، والمختار أنه لم يقع لنا فى الجواز ليس ممتنعًا لذاته قطعًا، فلو كان ممتنعًا لكان ممتنعًا لغيره واللازم منتف إذ الأصل عدم المانع.

قالوا: أولاً: التفويض إلى العبد مع جهله بما فى الأحكام من المصالح يؤدى إلى انتفاء المصالح لجواز أن يختار ما المصلحة فى خلافه فيكون باطلاً.

الجواب: الكلام فى الجواز لا فى الوقوع وغايته أنه يؤدى إلى جواز انتفاء المصالح لا إلى انتفائها وذلك مذهبنا الذى نقول به ولئن سلم فلا نسلم أن جهله بالمصالح مستلزم لانتفاء المصالح، وذلك لأنه إنما أمر بذلك حيث علم أنه يختار ما فيه المصلحة فيكون المصلحة لازمة لما يختاره وإن جهل المصلحة.

القائلون بالوقوع قالوا: أولاً: قال تعالى: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلاَّ مَا

(*) أخرجه البخارى (١/ ٥٣) (ح ١١٢)، ومسلم (٢/ ٩٨٦) (ح ١٣٥٣).

(**) أورده ابن كثير فى تحفة الطالب (١/ ٤٦٥).

حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ﴾ [آل عمران:٩٣]، ولا يتصور تحريمه على نفسه إلا بتفويض التحريم إليه وإلا كان المحرم هو الله.

الجواب: لا نسلم أنه لا يتصور إلا بالتفويض بل قد يحرم على نفسه بدليل ظني.

قالوا: ثانيًا: قال ﷺ في مكة عظمها الله: «لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها»، فقال العباس: إلا الإذخر، فقال ﷺ: «إلا الإذْخر» دل على تفويض الحكم إلى رأيه حتى يطلق ابتداء ويستثنى بالتماس العباس مع ظهور أنه لم ينزل الوحي في تلك اللحظة الخفيفة إذ لم تظهر علاماته.

الجواب: بأحد أمور ثلاثة: إما بأن الإذخر ليس من الخلا فيكون دليل العباس أو دليل جواز الاختلاء هو الاستصحاب، فيكون الاستثناء منقطعًا وهو سائغ وشائع ولو مجازًا إذ المعنى لكن الإذخر يختلى وإما بأن الإذْخر من الخلا، لكن لم يرد بالعموم تخصيصًا وصرفًا له عن ظاهره وفهمه السائل أنه لم يرد فصرح بالمراد تحقيقًا، لما فهمه بانضمام التقرير إليه فقيل ذلك تقريرًا لما فهم السائل فإن قيل إذا لم يرد فكيف يصح استثناؤه من القول الأول مع عدم دخوله وقد علمت بطلان ذلك في تقرير الاستثناء قلنا ليس استثناء منه بل يقدر تكريره لقوله لا يختلى خلاها كأنه قال: لا يختلى خلاها إلا الإذخر وسوغ له ذلك اتحاد معناهما وأما بأنه من الخلا وأريد بالأول ونسخ فإن قيل كيف النسخ والاستثناء يأبى ثبوت الحكم له قلنا ليس الاستثناء من الأول بل بتقدير التكرير فتقديره لا يختلى خلاها إلا الإذخر فأطلق أولاً لثبوت الحكم مطلقًا ثم استثنى لورود نسخه بوحي سريع كلمح البصر وإثبات عدمه بعدم علامته لا يصح لأن مثله لا يظهر فيه علامة إنما ذلك فيما يطول زمانه.

قالوا: ثالثًا: قال ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك». وهو صريح في أن الأمر وعدمه إليه وأنه سئل في حجة الوداع: أحجنا هذا لعامنا هذا أو للأبد؟ فقال: «بل للأبد، ولو قلت نعم لوجب». وهو صريح في أن قوله المجرد من غير وحي يوجب وأنه لما قتل النضر بن الحارث ثم أنشدته ابنته:

أمحمـــد ولأنت نجل نجيبة ... في قومها والفحل فحل معرق

مـا كـان ضرك لو مننت وربما ... مـن الفتى وهو المغيـظ المحنق

قال: «لو سمعت ما قتلته». فدل أن القتل وعدمه إليه.

الجواب: يجوز أن يكون قد خير فيها معينًا فقيل له لك أن تأمر وأن لا تأمر ونحوه ويجوز أن يكون بوحى نزل بأنه لو شفع فيه فأقبل ونحوه.

التفتازانى

قوله: (احكم بما شئت) أى من غير اجتهاد وإلا فلا نزاع فى الجواز.

قوله: (لنا فى الجواز) بمثله يمكن الاستدلال على عدم الوقوع أو لا بد للوقوع من دليل والأصل عدمه فإن قيل أليس قد سبق فى مسألة تقليد المجتهد أنه لو جاز لكان الدليل والأصل عدمه وأن الامتناع نفى يكفيه عدم الدليل قلنا ذاك جواز وامتناع شرعى بمعنى الإذن فى التقليد وعدم الإذن وهذا عقلى بمعنى أنه هل يجوز التفويض أم لا.

قوله: (حتى يطلق ابتداء) تقرير البعض أنه لو لم يجز التفويض لما جاز له من تلقاء نفسه التحريم والاستثناء والأظهر ما أشعر به كلام المصنِّف وهو أن الذى من تلقاء نفسه هو الاستثناء لأن صدر الحديث وهو قوله: «إن الله حرم مكة يوم خلق السموات والأرض لا يختلى خلاها»، مشعر بأن التحريم كان من الله وأما الأجوبة فحاصلها أنا لا نسلم لفظ الخلا متناول للإذخر ولو سلم فلا نسلم إرادته منه حتى يحتاج إلى الاستثناء ولو سلم فلا نسلم عدم دخوله تحت حكم التحريم ولما ورد على الأخيرين أنه لا يصلح الاستثناء حينئذٍ لأن المستثنى يجب أن يكون مرادًا بحسب دلالة اللفظ غير مراد بحسب الحكم أجاب أنه ليس مستثنى من الخلا المذكور بل يقدر ما هو تكرير اللفظ الأول ويقصد فيه دخول الإذخر بحسب دلالة اللفظ دون إرادة الحكم فقوله وإما بأن الإذخر من الخلا يعنى أن اللفظ صالح له لكنه ليس بمراد من عموم لفظ خلاها على تخصيصه عنه وصرف اللفظ عن ظاهره حيث أريد به بعض ما هو مدلوله والسائل أى السامع وهو العباس قد فهم أنه ليس بمراد فصرح بما هو المراد وهو قصر اللفظ على البعض ليتحقق ما فهمه بأن ينضم إليه تقرير النبى عليه السلام إياه فقال عليه السلام: «إلا الإذخر» ليتقرر ما فهمه لا ليخرج عن لفظ خلاها المذكور بعض ما هو داخل تحت الدلالة غير داخل تحت الحكم فاستثناء العباس رضى الله عنه وتقرير النبى عليه السلام إياه ليس من لفظ خلاها المذكور بل من مقدر مكرر والذى جوز للعباس تقدير التكرير مع أن المذكور

غير متناول للإذخر بحسب الدلالة أيضًا هو اتحاد معنى قولنا لا يختلى خلاها بحسب اللغة سواء كان الإذخر مرادًا منه أو لم يكن وتقرير الثالث أنه عليه السلام حين قال لا يختلى خلاها اليوم كان الإذخر داخلاً بحسب حكم التحريم فنسخ تحريم الإذخر خاصة بوحى سريع فقال: إلا الإذخر بتقدير لا يختلى خلاها إلا الإذخر مرادًا بالخلا فى هذا المقدر ما يتناول الإذخر دلالة لا حكمًا على ما هو قاعدة الاستثناء المتصل وفى بعض الشروح أن الاستثناء على الثانى أيضًا منقطع كما إذا قيل جاءنى القوم إلا زيدًا مرادًا بالقوم من عداه ويحتمل الاتصال بأن الإذخر مراد من حيث إن العباس فهم الإرادة وإن لم يرده النبى عليه السلام ولما ورد أن عدم الإرادة ينافى صحة الاستثناء أجاب بأنا لو قدرنا أن استثناءه عليه السلام تكرير لاستثناء العباس حتى يكون معناهما واحدًا ولا يكون أحدهما منقطعًا والآخر متصلاً صح حينئذٍ لفهم العباس إرادة الإذخر وتكون صحة الاستثناء لذلك الفهم لا للإرادة فى نفس الأمر وفى شرح العلامة سلمنا أن الإذخر من الخلا لكن لم يرده النبى عليه السلام بعموم خلاها ليحرم ثم يحل وكون المستثنى مرادًا بالمستثنى منه إنما يجب فيما إذا كان الاستثناء تحقيقًا وما هنا يجوز أن يكون استثناء النبى عليه السلام تقريرًا لما فهمه السائل وإذا لم يرده لا يكون ما ذكره تكريرًا للاستثناء وبتقدير تكريره إنما صح استثناؤه لأنه لما علم أن السائل فهم الدخول والإرادة ولهذا تابعه النبى عليه السلام فى تكرير الاستثناء بناء على ما فهمه لا أنه مستثنى عند النبى والظاهر أن غير المحقق لم يحم حول مقصود المصنِّف، قال فى المنتهى: وأجيب بأن الإذخر ليس من الخلا فيكون جائزًا بدليل الاستصحاب أو منه لكنه لم يرد بالعموم وصح استثناؤه تقريرًا لما فهمه السائل وقدر تكريره لأن المعنى واحد ومنه وأريد ونسخ بوحى أسرع من لمح البصر.

قوله: (وإثبات عدمه) دفع لما ذكره المستدل من أنه لم ينزل الوحى فى تلك اللحظة الحقيقية لعدم ظهور علامته يعنى أن ظهور العلامات إنما يكون فى الوحى المتدرج لا فيما هو كلمح البصر.

قوله: (لما قتل النضر بن الحارث) كان رسول الله عليه السلام تأذى به قتله صبرًا وكان من جملة أذاه أنه كان يقرأ الكتب فى أخبار العجم على العرب ويقول: محمد يأتيكم بأخبار عاد وثمود وأنا منبئكم بأخبار الأكاسرة والقياصرة يريد بذلك

القدح فى نبوته فجاءت ابنته قتيلة إلى حضرة النبى عليه السلام وأنشدته أبياتًا هى هذه:

يا راكبًا إن الأثيـل مظنـــة ... مـن صبح خامسـة وأنت موفـق
بلـغ بـه ميتًا فإن تحيـــة ... مـا إن تزال بها الركـائب تخفق
منى إليـه وعبرة مسفوحـــة ... جـادت لمائحها وأخرى تخنق
فليسمعـن النضر إن ناديتـــه ... إن كـان يسمع ميـت أو ينطق
ظلـت سيـوف بنى أبيه تنوشــه ... لله أرحـــام هنـاك تشقق
أمحمـــد ولأنت نجل نجيبة ... فى قومهـا والفحل فحـل معرق
مـا كـان ضرك لو مننت وربمـا ... مـن الفتى وهـو المغيـظ المحنق
والنضر أقرب من أصبت وسيلة ... وأحقهـم إن كـان عتـق يعتـق

نونت المنادى ضرورة والمعنى أنت كريم الطرفين يقال: هذا عريق فى الكرم إذا كان متناهيًا فيه أو استفهامية والمعنى أى شىء كان يضرك لو عفوت والفتى وإن كان مغضبًا مضجرًا منطويًا على حنق وحقد وعداوة قد يمن ويعفو وفى هذا اعتراف بالذنب، فرق لها النبى عليه السلام وبكى، وقال: «لو جئتنى قبل لعفوت عنه»، ثم قال: «لا يقتل قرشى بعد هذا صبرًا».

قوله: (ويجوز أن يكون قد خير فيها) أى فى هذه الصورة على التعيين بأن قيل له لك أن تأمر بالسواك وأن لا تأمر وأن تجعل الحجة للعام وللأبد وأن تقتل النضر وأن تعفو ولا يلزم من هذا جواز التفويض مطلقًا.

الجيزاوى

المصنف: (أن يقال للمجتهد) أى يقال من قبل الله تعالى للمجتهد سواء كان نبيًا أو عالمًا.

المصنف: (قالوا يؤدى إلى انتفاء المصالح) مردود بأنه إذا قيل له من قبل الله تعالى احكم بما ثبت فهو صواب لا يكون إلا لمصلحة إذا حكم.

الشارح: (لو قلت نعم لوجب) أجيب بأن مدلوله الوجوب على تقدير قوله نعم وهذا صحيح لأنه عليه الصلاة والسلام لا يقولها إلا إذا كان الحكم كذلك ولكن من أين أن الحكم يكون كذلك فقد يكون ممتنعًا وقوله نعم لا يدل على جواز أن يقول نعم لأن الشرطية لا تدل على جواز الشرط الذى فيها قاله الإسنوى.

قوله: **(أقول أليس قد سبق... إلخ)** أى فمقتضاه أن التفويض لا يجوز.

قوله: **(يا راكبًا إن الأثيل مظنة)** الأثيل بضم الهمزة وفتح الثاء المثلثة موضع فيه قبر النضر بالصفراء والمظنة المنزل المعلم ومن صبح خامسة أى ليلة خامسة لليلة التى يبتدأ منها المسير إلى الأثيل، ومن كلامهم إذا خرجت من هذا المكان فموضع كذا مظنة من عشية يوم كذا ومفعول بلغ الثانى محذوف أى تحيتى لدلالة ما بعده وهو قوله: فإن تحية عليه منى تخفق تضطرب ومنى متعلق بمضمر دل عليه قوله: أبلغ أى أوصل، وعبرة معطوف على المفعول المحذوف، ومسفوحة أى مصبوبة، وجادت لمائحها أى أجابت داعيها وساعدت مستقيها وأصل المائح المستقى، وأخرى عطف على عبرة وتخنق أى وأبلغ إليه عبرة أخرى قد خنقتنى، وقوله وظلت سيوف بنى أبيه هو تحسر منها لما جرى على أبيها تريد: صارت سيوف إخوته تتناوله بعد أن كانت تذب عنه ثم قالت كالمستعطفة: لله أرحام وقرابات فى ذلك المكان قطعت واللام فى لله للتعجب وكانت عادتهم إذا استعظموا أمرًا نسبوه لله تفخيمًا لأمره والمغيظ اسم مفعول كالمحنق والمعرق اسم مفعول من أعرق مبنى للمجهول أى له عرق فى الكرم وبالبناء للفاعل بمعنى المنتجع والمعنى أنت كريم الطرفين.

قال: (مسألة: المختار أنه ﷺ لا يقر على خطأ فى اجتهاده وقيل بنفى الخطأ لنا لو امتنع لكان لمانع والأصل عدمه وأيضًا: ﴿لِمَ أَذِنتَ﴾ [التوبة:٤٣]، ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ...﴾ [الأنفال:٦٧]، حتى قال: «لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه غير عمر» لأنه أشار بقتلهم، وأيضًا: «إنكم تختصمون إليَّ ولعل أحدكم ألحن بحجته، فمن قضيت له بشىء من مال أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من نار». وقال: «أنا أحكم بالظاهر»، وأجيب بأن الكلام فى الأحكام لا فى فصل الخصومات، ورد بأنه مستلزم للحكم الشرعى المحتمل، قالوا: لو جاز لجاز أمرنا بالخطأ وأجيب بثبوته للعوام، قالوا: الإجماع معصوم فالرسول أولى، قلنا اختصاصه بالرتبة واتباع الإجماع له يدفع الأولوية فيتبع الدليل، قالوا: الشك فى حكمه مخل بمقصود البعثة وأجيب بأن الاحتمال فى الاجتهاد لا يخل بخلاف الرسالة والوحى).

أقول: بناء على أن النبى ﷺ يجوز له الاجتهاد فهل يجوز عليه الخطأ فيه؟ فيه خلاف، وعلي تقدير جوازه فإذا وقع هل يقرر عليه أو ينبه على الخطأ؟ المختار أنه لا يقرر لنا من المعقول أنه لو امتنع عليه الخطأ لكان لمانع لأنه ممكن لذاته والأصل عدم المانع ولنا أيضًا من الكتاب قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ [التوبة:٤٣]، فدل أن أذنهم كان خطأ، وقوله تعالى فى المفاداة يوم بدر: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى الْأَرْضِ﴾ [الأنفال:٦٧] الآية، حتى قال ﷺ: «لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه غير عمر»(*)، وذلك لأنه أشار بقتلهم وغيره أشار بالفداء، فدل أن المفاداة منه خطأ ولنا أيضًا من السنة قوله ﷺ: «إنكم تختصمون إليَّ ولعل أحدكم ألحن بحجته، فمن قضيت له بشىء من مال أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من نار»(**)، وقوله: «أنا أحكم بالظاهر»(***)، فدل أنه قد يقضى بما لا يكون حقًا، وأنه قد يخفى عليه الباطن وقد أجيب عن هذا بأنه إنما يدل على خطئه فى فصل الخصومات وهو غير محل النزاع فإن الكلام فى الأحكام لا فى فصل الخصومات، وجوابه أن فصل

(*) لم أجده.

(**) أخرجه البخارى (٢/ ٩٥٢) (ح ٢٥٣٤).

(***) قال الهروى: جزم العراقى وغيره بأنه لا أصل له. انظر: المصنوع (١/ ٥٨)، كشف الخفاء (١/ ٢٢١).

الخصومات مستلزم للحكم الشرعى بأن المال حلال لزيد حرام لعمرو وأنه يحتمل الصواب والخطأ فيكون خطؤه فى الحكم الشرعى جائزًا، وقد يجاب عنه بأن الخطأ فى الحكم الشرعى لمعين للخطأ فى اندراجه تحت عموم قد أصيب فى حكمه لا يكون خطأ فى الاجتهاد مثل هذا حرام لاعتقاده خمرًا ولا يكون خمرًا.

قالوا: لو جاز لجاز كوننا مأمورين بالخطأ واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة، أنا مأمورون باتباعه فلو كان ما أفتى به خطأ لكنا مأمورين بالخطأ.

الجواب: منع بطلان اللازم لثبوته فى حق العوام حيث أمروا باتباع المجتهد ولو كان خطأ.

قالوا: ثانيًا: الإجماع معصوم عن الخطأ لكون أهله أمة الرسول فخصوا بهذا الشرف لكونهم أمة الرسول فالرسول نفسه أولى أن يحصل له هذا الشرف.

الجواب: أن اختصاصه بالرتبة المعينة، وهى رتبة النبوة التى هى أعلى مراتب المخلوقين وكون أهل الإجماع الذين لهم رتبة العصمة متبعين له يدفع أولويته برتبة العصمة وذلك كرتبة القضاء لا تكون للإمام ورتبة الإمارة لا تكون للسلطان، ثم لا يعود عليهما ذلك بضير ولا نقص فكذا ههنا، وإذا جاز أن يكون وأن لا يكون فالدليل هو المتبع، وقد دل على جواز الخطأ.

قالوا: ثالثًا: تجويز الخطأ عليه يوجب الشك فى قوله أصواب هو أم خطأ، وذلك مخل بمقصود البعثة، وهو الوثوق بما يقول أنه حكم الله تعالى.

الجواب: أن جواز الخطأ فى الاجتهاد لا يوجب ذلك، وإنما يخل بالبعثة جواز الخطأ فى الرسالة وما يبلغه من الوحى بأن يغير ويبدل وانتفاؤه معلوم بدلالة تصديق المعجزة.

التفتازانى

قوله: (وإذا وقع هل يقرر) كلامه مشعر بأن ههنا خلافًا فى جواز الخطأ وعدمه وعلى تقدير الوقوع فى التقرير وعدمه وأن المختار عدم التقرير إلا أن أدلة الطرفين إنما هى على جواز الخطأ وعدمه والمذكور فى شرح العلامة أن عدم التقرير على الخطأ اتفاق لا مختار وإنما الخلاف فى أنه هل يجوز أن يقع بشرط عدم التقرير عليه أم لا يجوز أصلاً.

قوله: (والأصل عدم المانع) اعترض بأن علو رتبته وكمال عقله وقوة حدسه

وفهمه مانع.

قوله: (وقد يجاب) جواب عن الاعتراض على جواب دليل السنة يعنى أن الخلاف إنما هو فى الخطأ فى استنباط الحكم الشرعى عن أماراتها لا فى الخطأ فى ثبوت الحكم الشرعى بمعين بناء على الخطأ فى أنه هل يندرج تحت العموم الذى أثبت له حكم صواب كما إذا جزم بأن الخمر حرام ثم زعم أن هذا المائع خمر فجزم بحرمته فإن الاندراج وعدمه ليس من الأحكام الشرعية.

قوله: (لثبوته فى حق العوام) قد يتكلم على هذا السند بأنهم مأمورون بالاتباع وهو ليس بخطأ وإنما الخطأ الحكم الذى أدى إليه الاجتهاد وأنت خبير بأنه لا معنى للأمر بالاتباع سوى الأمر بالفعل على الوجه الذى أفتوا به.

قال: (مسألة: المختار أن النافى مطالب بدليل وقيل فى العقلى لا الشرعى لنا لو لم يكن لكان ضروريًا نظريًا وهو محال وأيضًا الإجماع على ذلك فى دعوى الوحدانية والقدم، وهو نفى الشريك ونفى الحدوث النافى لو لزم لزم منكر مدعى النبوة وصلاة سادسة ومنكر الدعوى، وأجيب بأن الدليل يكون استصحابًا مع عدم الدافع وقد يكون انتفاء لازم ويستدل بالقياس الشرعى بالمانع وانتفاء الشرط على النفى بخلاف من لا يخصص العلة).

أقول: النافى للحكم هل عليه أن يقيم الدليل على انتفائه أم لا؟ المختار أنه مطالب بالدليل، وقيل يطالب فى الحكم العقلى دون الشرعى لنا أنه إذا ادعى علمًا بنفى أمر غير ضرورى وجودًا وعدمًا فإن لم يحتج إلى طريق يفضى إليه لكان ضروريًا والمفروض خلافه فيكون ضروريًا نظريًا هذا خلف، ولنا أيضًا الإجماع على ذلك فى دعوى وحدانية الله وهى نفى الشريك وفى دعوى قدمه وهو نفى الأول والحدوث عنه فيبطل السلب الكلى، ثم نقول فثبت الإيجاب الكلى إذ لا قائل بالفصل، دليل النافى للمطالبة بالدليل لو لزم كل مدع لنفى أن يقيم الدليل عليه للزم منكر دعوى الرسالة أن يقيم الدليل على عدم رسالته وكذلك منكر وجوب صلاة سادسة، وكذلك المدعى عليه المنكر لما يدعى عليه على عدم لزومه له واللوازم الثلاثة ظاهرة البطلان.

الجواب: أن الدليل قد يكون هو استصحاب الأصل مع عدم الرافع وذلك محقق فى منكر الدعوى ولذلك لا يطالب بذكره وقد يكون انتفاء لازم وهو متحقق فى الصلاة السادسة إذ الاشتهار من لوازمها عادة، وقد انتفى وكذا فى دعوى الرسالة إذ لازمها وجود المعجز عادة، وقد انتفى والحاصل منع بطلان اللوازم فإن الثلاثة مطالبون بالدليل لكنه مقرر معلوم عند الجمهور فلا حاجة إلى التصريح به وإذا قلنا النافى مطالب بالدليل فالنافى للحكم الشرعى هل يجوز له الاستدلال بالقياس قد اختلف فيه؟ والحق أنه إنما يستدل به إذا كان الجامع عدم شرط أو وجود مانع لا باعثًا فإن عدم الحكم لا يكون لباعث بل يكفى فيه عدم الباعث على الحكم وذلك إنما يصح عند من يجوز تخلف الحكم عن علته ولا يجعله قادحًا فى العلية إذا كان لمانع أو عدم شرط كما مر فهو فرع تخصيص العلة فجوزناه لجوازه عندنا ومن لا يجوزه لا يجوز.

التفتازانى

قوله: **(وجوداً وعدماً)** قيد بذلك لأنه لو كان ضرورياً وجوداً كان نفيه بديهى الاستحالة فلا تسمع دعواه أو كان ضرورياً عدماً كان نفيه غنياً عن الدليل.

قوله: **(فيكون ضرورياً نظرياً)** لا حاجة إليه لأن لزوم كونه ضرورياً على تقدير كونه غير ضرورى كاف فى الاستحالة.

قوله: **(إذ لا قائل بالفصل)** محل نظر لأنا قائلون بافتقار ما هو فى صورة الإثبات كالوحدانية والقدم ونحو ذلك إلى الدليل بخلاف ما هو نفى محض كيف وقد سبق مراراً أن النفى يكفيه عدم دليل الثبوت وأن جعل مثل هذا دليل النفى بأن يقال هذا منفى لعدم دليل ثبوته فلا نزاع فى أنه لا بد منه لكن لا معنى للمطالبة ولا يصلح أن يكون مثله مسألة خلافية.

قوله: **(وذلك محقق فى منكر الدعوى)** أى ما يدعى عليه فإن الأصل براءة الذمة فلا يحتاج إلى إقامة دليل آخر ولا يخفى أن هذا جاز فى منكر الرسالة ووجوب الصلاة السادسة للقطع بأن الأصل عدم ذلك إلا أنه حاول التنبيه على تحقق دليل آخر هو انتفاء لازم الثبوت.

قوله: **(كما مر)** فى بحث النقض من جواز تخلف الحكم عن المقتضى لتحقق مانع أو انتفاء شرط ويسمى تخصيص العلة فمن جوزه جوز الاستدلال بالقياس فى نفى الحكم الشرعى بأن يقاس على صورة أثبت فيها نفى الحكم لوجود المانع أو انتفاء الشرط ومن لم يجوزه لم يجوز الاستدلال بالقياس لأن تحقق العلة يستلزم تحقق الحكم البتة لامتناع التخلف فحيث ينتفى الحكم لا يكون ذلك إلا لانتفاء العلة ومثله ليس من القياس فى شىء.

(التقليد والمفتى والمستفتى وما يستفتى فيه)

قال: (التقليد والمفتى والمستفتى وما يستفتى فيه: فالتقليد العمل بقول غيرك من غير حجة وليس الرجوع إلى الرسول وإلى الإجماع والعامى إلى المفتى والقاضى إلى العدول بتقليد لقيام الحجة ولا مشاحة فى التسمية والمفتى الفقيه وقد تقدَّم والمستفتى خلافه فإن قلنا بالتجزئة فواضح والمستفتى فيه المسائل الاجتهادية لا العقلية على الصحيح).

أقول: لما فرغ من الاجتهاد شرع فى مقابله وهو الاستفتاء والبحث فيه عن المقلد والمفتى والاستفتاء وما فيه الاستفتاء ففيه أربعة أبحاث:

الأول: التقليد: وهو العمل بقول الغير من غير حجة كأخذ العامى والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فلا يكون الرجوع إلى الرسول تقليداً له وكذا إلى الإجماع وكذا رجوع العامى إلى المفتى وكذا رجوع القاضى إلى العدول فى شهادتهم وذلك لقيام الحجة فيها فقول الرسول بالمعجز والإجماع بما مر فى حجيته، وقول الشاهد والمفتى بالإجماع ولو سمى ذلك أو بعض ذلك تقليداً كما سمى فى العرف أخذ المقلد العامى بقول المفتى تقليداً فلا مشاحة فى التسمية، والاصطلاح.

الثانى: فى المفتى: وهو الفقيه وقد تقدَّم تعريف الفقه، ويعلم منه الفقيه لأنه من قام به الفقه.

الثالث: المستفتى: وهو خلافه فإن لم نقل بتجزؤ الاجتهاد وهو كونه مجتهداً فى بعض المسائل دون بعض فكل من ليس مجتهداً فى الكل فهو مستفت فى الكل وإن قلنا به فالأمر واضح أيضاً فإنه مستفت فيما ليس مجتهداً فيه، مفت فيما هو مجتهد فيه، ولا يمتنع ذلك لأن شرط التقابل اتحاد الجهات.

الرابع: المستفتى فيه: المسائل الاجتهادية ولا استفتاء فى المسائل العقلية على القول الصحيح لوجوب العلم بها بالنظر والاستدلال كما سنقرر.

التفتازانى

قوله: (شرع فى مقابله) إشارة إلى أن البحث عن التقليد بالعرض، ومن جهة أنه مقابل الاجتهاد، وبهذا يصح انحصار مقاصد الكتاب فى الأدلة السمعية

والاجتهاد والترجيح.

قوله: (بقول مثله) أى كأخذ العامى وأخذ المجتهد بقول المجتهد والمراد بالقول ما يعم الفعل والتقرير تغليبًا.

قوله: (لأن شرط التقابل) يعنى أن المفتى والمستفتى إنما يكونان متقابلين ممتنعى الاجتماع عند اتحاد متعلقهما وأما إذا اعتبر كونه مفتيًا فى حكم ومستفتيًا فى آخر فلا.

قال: (مسألة: لا تقليد فى العقليات كوجود البارى تعالى، وقال العنبرى بجوازه، وقيل النظر فيه حرام لنا الإجماع على وجوب المعرفة والتقليد لا يحصل لجواز الكذب ولأنه كان يصلح بحدوث العالم وقدمه ولأنه لو حصل لكان نظريًا ولا دليل، قالوا: لو كان واجبًا لكانت الصحابة أولى ولو كان لنقل كالفروع، وأجيب بأنه كذلك وإلا لزم نسبتهم إلى الجهل بالله وهو باطل، وإنما لم ينقل لوضوحه وعدم المحوج إلى الإكثار قالوا: لو كان لألزم الصحابة العوام لذلك، قلنا: نعم وليس المراد تحرير الأدلة، والجواب عن الشبه والدليل يحصل بأيسر نظر قالوا: وجوب النظر دور عقلى وقد تقدم، قالوا: مظنة الوقوع فى الشبه والضلالة بخلاف التقليد قلنا فيحرم على المقلد أو يتسلسل).

أقول: قد اختلف فى جواز التقليد فى العقليات من مسائل الأصول كوجود البارى وما يجوز له ويجب ويمتنع من الصفات قال عبد الله العنبرى بجوازه، وقال طائفة بوجوبه وإن النظر والبحث فيه حرام، لنا أن الأمة أجمعوا على وجوب معرفة الله تعالى وأنها لا تحصل بالتقليد لثلاثة أوجه:

أحدها: أنه يجوز الكذب على المخبر فلا يحصل بقوله العلم.

ثانيها: أنه لو أفاد العلم لأفاده بنحو حدوث العالم من المسائل المختلف فيها فإذا قلد واحد فى الحدوث والآخر فى القدم كانا عالمين بهما فيلزم حقيتها وأنه محال.

ثالثها: أن التقليد لو حصل العلم فالعلم بأنه صادق فيما أخبر به إما أن يكون ضروريًا أو نظريًا لا سبيل إلى الأول بالضرورة وإذا كان نظريًا فلا بد له من دليل والمفروض أنه لا دليل إذ لو علم صدقه بدليل لم يبق تقليد.

القائلون بجواز التقليد فيها قالوا: أولاً: لو كان النظر واجبًا لكانت الصحابة أولى به ولو كان منهم النظر فى العقليات والأصول لنقل كما نقل نظرهم فى الاجتهاديات والفروع، فلما لم ينقل علم أنه لم يقع.

الجواب: نلتزم أن الصحابة أولى به وقد نظروا وإلا لزم نسبتهم إلى أنهم كانوا جاهلين بالله وبصفاته وأنه باطل بالإجماع، قولكم لو كان لنقل؟ قلنا إنما لم ينقل لوضوح الأمر عندهم وعدم ما يحوج إلى إكثار النظر والبحث على ما هو موجود فى زماننا من عدم مشاهدة الوحى وصفاء الأذهان مع كثرة الشبه التى تحدث حينًا فحينًا حتى اجتمعت لنا بخلاف الاجتهاديات لأنها خفية تتعارض فيها الأمارات

فاحتاجت إلى إكثار النظر والبحث.

قالوا: ثانيًا: لو كان واجبًا لألزم الصحابة العوام بذلك، واللازم باطل، فإنا نعلم أن أكثر عوام العرب لم يكونوا عالمين بالأدلة الكلامية وأن الأعرابى الجلف والأمة الخرساء يحكم بإسلامهم بمجرد الكلمتين.

الجواب: أنهم ألزموهم وليس المراد تحرير الأدلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشكوك الواردة فيها إنما المراد الدليل الجملى بحيث يوجب الطمأنينة ويحصل بأيسر نظر وكانوا يعلمون منهم العلم به كما قال الأعرابى: البعرة تدل على البعير وأثر الأقدام على المسير، أفسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير.

القائلون بوجوب التقليد فيها قالوا: النظر فيها مظنة الوقوع فى الشبه والضلال لاختلاف الأذهان والأنظار بخلاف التقليد فإنه طريق آمن فوجب احتياطًا ولوجوب الاحتراز عن مظنة الضلال إجماعًا.

والجواب: أن ما ذكرتم يوجب أن يحرم النظر على المقلد أيضًا لأنه مظنتهما فتقليده فيما يحتملهما أجدر بأن يحرم فإن نظر فممتنع، وإن قلد فيه فالكلام عائد فى مقلده ويلزم التسلسل.

التفتازانى

قوله: (فإذا قلد واحد) يشير إلى أن لزوم حقية النقيضين مفتقر إلى اعتبار تعدد المقلدين بأن يحصل لزيد العلم بحدوث العالم تقليدًا منه لمن يقول به ولعمرو العلم بقدمه تقليدًا لمن يقول به والعلم يستدعى المطابقة فيستلزم حقية القدم والحدث وقرره بعض الشارحين إن زيدًا إذا قلد القائل بالحدوث حصل له بالعلم به وإذا قلد القائل بالقدم حصل له العلم به وعدل عنه المحقق لإمكان المناقشة بأنه إذا قلد القائل بالحدوث لم يمكنه تقليد القائل بالقدم كما مر فى تواتر النقيضين وما ذكر فى بعض الشروح من أن النظر أيضًا قد يفضى مرة إلى الحدوث ومرة إلى القدم مدفوع بأن المفضى إلى العلم إنما هو النظر الصحيح وبهذا يندفع اعتراضه على الأول بأن الحاصل بالنظر أيضًا يحتمل الخطأ.

قوله: (إذ لو علم صدقه بدليل) مشعر بأن المعتبر فى نفى التقليد قيام الحجة على صدق المخبر وما سبق فى تعريف الفعلية مشعر بأن المعتبر قيام الحجة على

وجوب العمل بقوله والجواب أن أحدهما فى قوة الآخر.

قوله: (وكانوا) أى الصحابة يعلمون من العوام أنهم عالمون بالدليل الجملى واعلم أن من الشبه المذكورة فى المتن هو أن وجوب النظر دور عقلى ولا تعرض له فى الشرح وتقريره أنه لو وجب النظر فإما على العارف وهو تحصيل للحاصل أو على غيره وهو دور عقلى أى دور تقدم لا دور معية لتوقف معرفة إيجاب الله النظر على معرفة ذاته ومعرفة ذاته على النظر المتوقف على إيجابه والجواب أن الوجوب الشرعى غير متوقف على النظر كذا ذكره الآمدى والأحسن أن يقال معرفة إيجابه متوقفة على معرفة ذاته باعتبار ما والتوقف على النظر هو معرفة ذاته بوجه أتم على ما هو المتعارف من الاتصاف بصفة الكمال والتنزه عن النقيصة والزوال ولو سلم فالنظر لا يتوقف على إيجابه لجواز أن ينظر وإن لم يجب وبالجملة فقد تقدَّم ذلك فى مسألة الحسن والقبح.

قوله: (ولوجوب الاحتراز) عطف على احتياطًا وقوله على المقلد بفتح اللام أى الإِمام الذى يقلده المقلد وقوله لأنه أى لأن نظر ذلك الإمام مظنتهما أى مظنة الوقوع فى الشبه والضلال فتقليد المقلد إياه فيما يحتمل الضلال والوقوع فى الشبه أولى بأن يحرم لأن فيه ما فى الأول مع زيادة احتمال كذب الإمام فإضلاله مقلده فإن نظر الإمام فقد ذكرتم أن النظر ممتنع حرام لكونه مظنة الشبهة والضلال وإن قلد غيره ينقل الكلام إليه ويتسلسل فإن قيل ينتهى إلى الوحى أو الإلهام، أو نظر المؤيد من عند الله بحيث لا يقع فيه الخطأ قلنا اتباع صاحب الوحى ليس تقليدًا بل علمًا نظريًا وكذا الإلهام ونظر التأييد فلا يصح أن التقليد واجب والنظر حرام مطلقًا ثم لا يخفى على المتأمل أن قوله فيحرم النظر على المقلد أو يتسلسل ليس على ما ينبغى والصواب ويتسلسل بالواو.

قال: (مسألة: غير المجتهد يلزمه التقليد وإن كان عالمًا وقيل بشرط أن يتبين له صحة اجتهاده بدليله. لنا: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل:٤٣]، وهو عام فيمن لا يعلم وأيضًا لم يزل المستفتون يتبعون من غير إبداء المستند لهم من غير نكير قالوا: يؤدى إلى وجوب اتباع الخطأ، قلنا: وكذلك لو أبدى مستنده وكذلك المفتى نفسه).

أقول: من لم يبلغ درجة الاجتهاد يلزمه التقليد سواء كان عاميًا أو عالمًا بطرف صالح من علوم الاجتهاد، وقيل إنما يلزم العالم التقليد بشرط أن يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله، لنا قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل:٤٣]، وهو عام فى جميع من لا يعلم العلم، فإن علة الأمر بالسؤال هو الجهل، والأمر المقيد بالعلة يتكرر بتكررها، فنقول وهذا غير عالم بهذه المسألة فيجب عليه فيها السؤال، ولنا أيضًا لم تزل العلماء يستفتون فيفتون ويتبعون من غير إبداء المستند وشاع وذاع ولم ينكر عليهم فكان إجماعًا، قالوا: القول بذلك يؤدى إلى وجوب اتباع الخطأ لجوازه.

الجواب: أنه مشترك الإلزام لأنه لو أبدى مستنده فالخطأ جائز، وكذلك المفتى نفسه يجب عليه اتباع اجتهاده مع جواز الخطأ والحل أن اتباع الظن واجب لأنه اتباع الظن وإن كان خطأ وإنما الممتنع اتباع الخطأ لأنه خطأ كما ينبئ عنه ترتيب الحكم على الوصف فى قولك: يجب اتباع الخطأ.

التفتازانى

قوله: (يلزمه التقليد) يريد ما هو المتعارف من تسمية أخذ العامى بقول المجتهد تقليدًا وإن قامت الحجة على وجوب اتباعه إياه وإلا فقد سبق فى تعريف التقليد أن مثله ليس بتقليد.

قوله: (والأمر المقيد) فإن قيل ليس له كثير دخل فى التقرير فإن المقصود عموم الأفراد وهذا إنما يفيد عموم المرات قلنا الاحتياج بالآية يتوقف على عمومها فيمن لا يعلم وفيما لا يعلم والأول معلوم من عموم خطابات الشارع على ما سبق وإنما الخفاء فى الثانى وقد بينه الشارحون بأنه لو تناول بعض ما لا يعلم فإما بعينه فهو باطل لعدم الدلالة أو لا بعينه ويلزم منه تخصيص طلب فائدة والأمر بالسؤال ببعض الصور دون البعض وهو خلاف الأصل ولما لاح عليه أثر الضعف بينه

المحقق بأن الأمر مقيد بالعلة التى هى عدم العلم فكلما تحقق عدم العلم تحقق وجوب السؤال ويلزمه العموم فيما لا يعلم والدليل على العلية ما سبق فى بحث التخصيص أن الشرط اللغوى فى السببية أغلب ويستعمل فى الشرط الذى لم يكن للمسبب سواه ومبنى الاحتجاج على ما ثبت من أن الأمر أصله الوجوب وقد يقال الخلاف فى جواز الاجتهاد وحينئذ فالاحتجاج ظاهر.

قوله: (لجوازه) يعنى أن الخطأ جائز الوقوع وعلى تقدير وقوعه واجب الاتباع فلا يندفع بما قيل أنه لا يوجب وجوب اتباع الخطأ بل ما يحتمل الخطأ والجواب أنكم قائلون بأن المجتهد لو أبدى لغير المجتهد مستنده يجب على الغير اتباعه مع أن احتمال الخطأ بحاله لكون البيان ظنيًا وكذلك المجتهد يجب عليه اتباع اجتهاده مع احتماله الخطأ فما هو جوابكم فهو جوابنا وهذا التقرير مع وضوحه قد خفى على الشارحين فتوهموا أن المراد أن غير المجتهد إذا اجتهد وأفتى نفسه يجب عليه اتباع ظنه مع أن احتمال الخطأ فيه أقرب لعدم أهليته للاجتهاد ولما كان الجواب جدليًا أشار إلى التحقيق بأن الحكم المجتهد فيه متصف بأنه مظنون وبأنه خطأ فمن حيث إنه مظنون يجب اتباعه ومن حيث إنه خطأ يحرم ولا امتناع فى ذلك وإنما الممتنع وجوب اتباع الخطأ من حيث إنه خطأ.

قال: (مسألة: الاتفاق على استفتاء من عرف بالعلم والعدالة أو رآه منتصبًا والناس مستفتون معظمون له وعلى امتناعه فى ضده، والمختار امتناعه فى المجهول، لنا أن الأصل عدم العلم وأيضًا الأكثر الجهال، والظاهر أنه من الغالب كالشاهد والراوى ، قالوا: لو امتنع لذلك لامتنع فيمن علم سلمه دون عدالته، قلنا ممنوع ولو سلم فالفرق أن الغالب فى المجتهدين العدالة بخلاف الاجتهاد).

أقول: المستفتى إما أن يظن بالمفتى علمه وعدالته أو عدم علمه وعدالته أو يجهل حاله فيهما أما من ظن علمه وعدالته إما بالخبرة وإما بأن رآه منتصبًا للفتوى والناس متفقون على سؤاله وتعظيمه فيستفتيه بالاتفاق وأما من ظن عدم علمه أو عدم عدالته أو كليهما فلا يستفتيه اتفاقًا بقى المجهول، فإن كان مجهول العلم والجهل، وهو المجهول الذى فيه الكلام فالمختار امتناع استفتائه وإن كان معلوم العلم، مجهول العدالة فستعرف حاله فى الجواب والسؤال. لنا العلم شرط والأصل عدمه فلحق بغير العالم كالشاهد المجهول عدالته والراوى المجهول عدالته.

قالوا: لو امتنع فيمن جهل علمه بدليلكم لامتنع فيمن علم علمه وجهل عدالته بدليلكم بعينه لجريانه فيه واللازم منتفٍ.

الجواب: التزام الامتناع فيمن علمٍ علمه وجهل عدالته لاحتمال الكذب ولو سلم فالفرق أن الغالب فى المجتهدين العدالة وليس الغالب فى العلماء الاجتهاد بل هو أقل القليل.

التفتازانى

قوله: (إما بالخبرة وإما بأن رآه منتصبًا) إشارة إلى أن ما فى المتن أولى مما ذكر فى المنتهى حيث قال يجوز استفتاء من عرفه بالعلم والعدالة بأن رآه منتصبًا وقوله وأما من ظن يشير إلى أن ضد من عرف علمه وعدالته من ظن عدم أحدهما أو كليهما لا مجرد من لم يعرف علمه وعدالته فإنه نقيضه ويتناول المجهول أيضًا.

قوله: (لنا العلم شرط) الوجه الأول إلحاق للمجهول بما هو الأصل والثانى إلحاق له بالغالب كالشاهد والراوى المجهول العدالة لا يقبل لأن الأصل عدم العدالة ولأن الأكثر فسقه.

قوله: (لجريانه) أى دليلكم فيه أى فيمن علم علمه وجهل عدالته بأن يقال

العدالة شروط الأصل عدمها وأيضًا الأكثر فسقه واللازم منتفٍ لأنه خلاف ما عليه العادة من استفتاء مجهول العدالة، وأجاب أولاً: بمنع انتفاء اللازم بناءً على أن احتمال الكذب مظنة عدم القبول، وثانيًا: بمنع الملازمة لظهور الفرق وأشار بقوله لأن الغالب فى المجتهدين إلى أن المرد بالعلم ههنا الاجتهاد وبقوله ليس الغالب فى العلماء دون أن يقول فى الناس إلى أن المراد بمن يعرف علمه أو عدالته أو لا يعرف العالم الذى حصل طرفًا من العلوم المتعلقة بالاجتهاد لا العوام الجهلة.

قال: (مسألة: إذا تكررت الواقعة لم يلزم تكرير النظر، وقيل: يلزم لنا اجتهاد والأصل عدم أمر آخر، قالوا: يحتمل أن يتغير اجتهاده، قلنا: فيجب تكريره أبداً).

أقول: المجتهد إذا اجتهد فى واقعة ثم تكررت الواقعة فهل يلزمه تكرار النظر وتجديد الاجتهاد؟ قيل: يلزمه والمختار أنه لا يلزمه، لنا أنه قد اجتهد مرة وطلب ما يحتاج إليه فى تلك المسألة وأنه وإن بقى احتمال أن يوجد شىء آخر لم يطلع عليه هو؛ لكن الأصل عدمه قالوا: يحتمل أن يتغير اجتهاده كما نراه كثيراً ومع الاحتمال فلا بقاء للظن فينبغى أن يجتهد فيرى هل يتغير أم لا؟ فإذا لم يتغير استمر ظنه.

الجواب: لو كان السبب فى وجوب تكراره احتمال تغير الاجتهاد لوجب أبداً لأن التغير محتمل أبداً ولم يتقيد بوقت تكرار الواقعة وذلك باطل بالاتفاق.

التفتازانى

قوله: (لوجب أبداً) أى دائماً سواء تكررت الواقعة أو لم تتكرر وفى هذا رد لما ذكره الشارح العلامة من أن المراد أنه لو صح ما ذكرتم لوجب تكرير النظر أبداً أى كلما حدثت تلك الواقعة وهو خلاف مذهبهم لأنهم لا يقولون إلا بالثانى على ما نقل عنهم إن صح.

قال: (مسألة: يجوز خلو الزمان عن مجتهد خلافًا للحنابلة لنا لو امتنع لكان لغيره والأصل عدمه، وقال عليه السلام: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعًا ينتزعه ولكن يقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالمًا اتخذ الناس رءوسًا جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا» قالوا: قال: «لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق حتى يأتى أمر الله»، أو: «حتى يظهر الدجال». قلنا فأين نفى الجواز ولو سلم فدليلنا أظهر ولو سلم فيتعارضان ويسلم الأول، قالوا: فرض كفاية فيستلزم انتفاؤه اتفاق المسلمين على الباطل، قلنا: إذا فرض موت العلماء لم يمكن).

أقول: المختار أنه يجوز خلو الزمان عن مجتهد يرجع إليه وقد منع الحنابلة من ذلك، لنا أنه ليس ممتنعًا لذاته إذ لا يلزم من فرض وقوعه لذاته محال فلو كان ممتنعًا لكان ممتنعًا لغيره والأصل عدم الغير، وقال ﷺ: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعًا ينتزعه من الناس ولكن يقبضه بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رءوسًا جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا»(*)، وهو ظاهر فى الجواز والوقوع.

قالوا: قال ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق حتى يأتى أمر الله أو حتى يظهر الدجال»(**). وهو ظاهر فى عدم الخلو إلى يوم القيامة أو أشراطها.

الجواب: هذا يدل على عدم الخلو، وأما عدم الجواز فلا، ولو سلم فدليلنا أظهر لأن فيه نفى العالم صريحًا وهو يستلزم نفى المجتهد، وأما الظهور على الحق فإن دل على اعتقاد الحق فلا يدل على العلم وعلى الاجتهاد، ولو سلم فيتعارض الدليلان من السنة ويبقى الأول وهو أن الأصل عدم المانع سالمًا عن المعارض.

قالوا: الاجتهاد فرض كفاية فيكون انتفاؤه بخلو الزمان عن المجتهد مستلزمًا لاتفاق المسلمين على الباطل وأنه محال لما عرفت فى الإجماع.

الجواب: أن الاجتهاد فرض كفاية لا دائمًا بل إذا كان ممكنًا مقدورًا وإذا فرض الخلو بموت العلماء لم يكن ممكنًا مقدورًا.

التفتازانى

قوله: (لنا أنه ليس ممتنعًا لذاته) فإن قيل الكلام فى الجواز والامتناع الشرعى وما

(*) أخرجه البخارى (١/ ٥٠) (ح ١٠٠) ومسلم (٤/ ٢٠٥٨) (ح ٢٦٧٣).

(**) أخرجه مسلم (٣/ ١٥٢٣) (ح ١٩٢٠).

ذكرتم لا يفيده قلنا لو سلم ذلك فالمراد أنه لو امتنع شرعًا لكان لمانع شرعى والأصل عدمه.

قوله: (وهو ظاهر فى الجواز والوقوع) حيث أخبر بقبض العلم والعلماء وحيث استعمل كلمة إذا الدالة على تحقق ووقوع الشرط وهو نفى العالم على العموم.

قوله: (وأما عدم الجواز فلا) فإن قيل كل ما أخبر الشارع بعدمه فهو ممتنع وإلا لزم جواز كذب الشارع وبعبارة أخرى ما أخبر الشارع بعدمه يلزم من فرض وقوعه محال وهو كذب الشارع فيكون ممتنعًا لأن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فجوابه النقض بجميع الممكنات التى أخبر الشارع بعدم وقوعها والحل بأنا لا نسلم أن كل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو ممتنع لذاته وإنما يكون كذلك لو كان استلزامه المحال لذاته وهو ممنوع لظهور أن ذلك بواسطة أنه قد اقترن به إخبار من ثبت صدقه بالدليل.

قوله: (فلا يدل على العلم وعلى الاجتهاد) لأن المعتقد أعم من العالم والعالم من المجتهد وإنما قال فإن دل على اعتقاد الحق لاحتمال أن يكون عبارة عن كونهم على السيرة الحسنة والطريقة المرضية ومتابعة صاحب الشريعة ونحو ذلك.

قوله: (لما عرفت فى الإجماع) وهو أنه قد تواتر معنى أن الأمة لا تجتمع على الباطل سواء وجد فيهم أهل الاجتهاد أو لم يوجد فلا يرد ما قيل: إن المستحيل اتفاق المجتهدين على الباطل لا اتفاق العوام.

قوله: (بل إذا كان ممكنًا مقدورًا) لأن ذلك من شرائط التكليف وأنت خبير بأن خلو الزمان بموت العلماء إنما ينافى حصول الاجتهاد بالفعل لا الإمكان والقدرة فالأولى الاقتصار على المنع وهو أنا لا نسلم أنه فرض كفاية على الإطلاق وقد يستند بإمكان معرفة العوام أحكام الشرع بالفعل المغلب على ظنهم عن المجتهدين فى العصر السابق عليهم وهذا مبنى على جواز تقليد الميت.

الجيزاوى

قوله: (لا نسلم أن كل ما يلزم... إلخ) مقتضاه أنه ممتنع لغيره وهو ينافى ما قدمه فى الاستدلال على جوازه من أنه لو كان ممتنعًا لامتنع لغيره والأصل عدمه.

قال: (مسألة: إفتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد إن كان مطلعًا على المأخذ أهلاً للنظر جائز وقيل عند عدم المجتهد وقيل يجوز مطلقًا وقيل لا يجوز، لنا وقوع ذلك ولم ينكر وأنكر من غيره المجوز ناقل كالأحاديث، وأجيب بأن الخلاف فى غير النقل المانع لو جاز لجاز للعامى، وأجيب بالدليل وبالفرق).

أقول: قد اختلف فى أن غير المجتهد هل له أن يفتى بمذهب مجتهد؟ على أربعة أقوال: المختار أنه لو كان مطلعًا على مأخذ الأحكام أهلاً للنظر كان جائزًا، وإلا فلا وقيل ذلك إنما يجوز عند عدم المجتهد وأما مع وجوده فلا وقيل يجوز مطلقًا وقيل لا يجوز مطلقًا وهو مذهب أبى الحسين لنا أنه وقع إفتاء العلماء وإن لم يكونوا مجتهدين فى جميع الأعصار وتكرر ولم ينكر فكان إجماعًا.

القائلون بالجواز، قالوا: أولاً: إنه ناقل فلا يفرق بين العالم وغيره كالأحاديث.

الجواب: ليس الكلام فيمن ينقل عن المجتهد حكمًا فإنه متفق عليه إنما الخلاف فيما هو المعتاد فى الأعصار على أنه مذهب للشافعى وأبى حنيفة.

القائلون بالمنع: قالوا: لو جاز لجاز للعامى لأنهما فى النقل سواء.

الجواب: أن الإجماع هو الدليل وقد جوز للعالم دون العامى، وأيضًا فالفرق ظاهر وهو علمه بمأخذ أحكام المجتهد وأهليته للنظر دون العامى فلا يصح التسوية بينهما.

التفتازانى

قوله: (على أربعة أقوال) تقريرها على ما فى الشارح ظاهر موافق لما فى المتن إلا أن الشارح العلامة قال: القول بأنه يجوز له الإفتاء عند عدم المجتهد أما مع وجوده فلا مذهب غريب ما ظفرت به فى شىء من الكتب وكذا القول بالجواز مطلقًا إنما جوز من جوز بشرط الاطلاع كما اختاره المصنِّفُ أو شرط أن يثبت عنده مذهب ذلك المجتهد بنقل من يثق بقوله ثم حاول تطبيق لفظ المتن على ما ثبت عنده من المذاهب مع الاعتراف بأنه قاصر عنه.

قوله: (وقيل ذلك) إشارة إلى الإفتاء بمذهب المجتهد مطلقًا إذ لو قيد بشرط الاطلاع على المآخذ والأهلية للنظر لكان قوله: وقيل يجوز مطلقًا أى مع عدم المجتهد أو وجوده هو القول المختار بعينه.

قوله: (لنا أنه وقع إفتاء العلماء) عبارة المتن لنا وقوع ذلك ولم ينكر وأنكر من

غيره أى أنكر الإفتاء على غير من له اطلاع على المآخذ وأهليته للنظر فتعرض لإثبات جزأى المدعى أعنى الثبوت والنفى وفى ظاهر عبارة الشارح قصور إلا أنه أشار بقيد العلماء بحسب منطوقه إلى اشتراط الاطلاع على المآخذ والأهلية للنظر وبحسب مفهومه إلى أن إفتاء غير العلماء لم يقع من غير نكير بل مع نكير.

قوله: (فإنه متفق عليه) يعنى لا نزاع فى جواز نقل غير المجتهد إذا كان عدلاً أنه قال الشافعى كذا وقال أبو حنيفة: كذا إنما النزاع فيما هو المتعارف من الإفتاء فى المذهب لا بطريق نقل كلام الإمام واعلم التقييد بغير المجتهد إنما هو لتحقيق الخلاف إذ لا خلاف فى أنه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر والإفتاء بقوله وأن المراد بمن هو مطلع على المآخذ أهل للنظر بعض أصحاب المذاهب ممن له ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الأصول التى مهدها الإمام وهو المسمى بالمجتهد فى المذهب كالإمام والغزالى ونحوهما من أصحاب الشافعى وهو فى المذهب بمنزلة المجتهد المطلق فى الشرع حيث يستنبط الأحكام من أصوله وأما الذين يفتون بما حفظوه أو وجدوه فى كتب الأصحاب فالظاهر أنهم بمنزلة النقلة والرواة فينبغى قبول أقوالهم على حصول شرائط الراوى وإلى ما ذكرنا يشير الآمدى حيث يقول: والمختار أنه إن كان مجتهداً فى المذهب بحيث يكون مطلعًا على مآخذ المجتهد المطلق الذى يقلده وهو قادر على التفريع على قواعد إمامه متمكن من الفرق والجمع والنظر والمناظرة فى ذلك كان له الفتوى تمييزًا له عن العامى.

قال: (مسألة: للمقلد أن يقلد المفضول، وعن أحمد وابن شريح الأرجح متعين. لنا القطع بأنهم كانوا يفتون مع الاشتهار والتكرر ولم ينكر وأيضًا قال: «أصحابى كالنجوم»، واستدل بأن العامى لا يمكنه الترجيح لقصوره، وأجيب بأنه يظهر بالتسامع وبرجوع العلماء إليه وغير ذلك قالوا: قولهم كالأدلة فيجب الترجيح، قلنا: لا يقاوم ما ذكرنا ولو سلم فلعسر ترجيح العوام، قالوا: الظن بقول الأعلم أقوى، قلنا تقرير ما قدمتموه).

أقول: إذا تعدد المجتهدون وتفاضلوا فلا يجب على المقلد تقليد الأفضل بل له أن يقلد المفضول وعن أحمد وابن شريح منعه بل يجب عليه النظر فى الأرجح منهما ويتعين الأرجح منهما عنده للتقليد لنا قد علم قطعًا أن المفضولين فى زمن الصحابة وغيرهم كانوا يفتون وقد اشتهر عنهم ذلك وتكرر ولم ينكر أحد فدل على أنه جائز، وأيضًا قال ﷺ: «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» خرج العوام لأنهم المقتدون بقى معمولاً به فى المجتهدين منهم من غير فضل واستدل بأن العامى لو كلفناه الترجيح لكان تكليفًا بالمحال لقصوره عن معرفة مراتب المجتهدين وترجيح الفاضل والمفضول منهم. الجواب: أن معرفة الترجيح ليست مستحيلة من العامى لأنه يظهر له بالتسامع من الناس وبرجوع العلماء إليه وعدم رجوعه إليهم وغيره ككثرة المستفتين وتقديم سائر العلماء له والاعتراف بفضله.

قالوا: أولاً: قول المجتهدين بالنسبة إلى المقلد كالأدلة بالنسبة إلى المجتهد، فإذا تعارضت لا يصار إليها تحكمًا بل لا بد من الترجيح وما هو إلا بكون قائله أفضل اتفاقًا.

الجواب: أن هذا قياسى فلا يقاوم ما ذكرنا من الإجماع ولو سلم فالفرق أن ترجيح المجتهدين سهل وترجيح العوام للمجتهدين وإن أمكن فهو عسر.

قالوا: ثانيًا: الظن بقول الأعلم أقوى ويجب معرفة أقوى الظنين للأخذ به عند التعارض.

الجواب: أن هذا تقرير الدليل الأول فى المعنى وإن تخالفا فى العبارة لأن إفادته للظن وكونه كالدليل للمجتهد أمر واحد، والجواب الجواب بعينه.

التفتازانى

قوله: **(فهو عسر)** مبناه على أن التسامع والشهرة ورجوع العلماء إليه وإقبال الناس عليه ليس مما يطلع عليه بسهولة.

قال: (مسألة: ولا يرجع عنه بعد تقليده اتفاقًا، وفى حكم آخر المختار جوازه، لنا القطع بوقوعه ولم ينكر فلو التزم مذهبًا معينًا كمالك والشافعى وغيرهما فثالثها كالأول).

أقول: إذا عمل العامى بقول مجتهد فى حكم مسألة فليس له الرجوع عنه إلى غيره اتفاقًا وأما فى حكم مسألة أخرى فهل يجوز له أن يقلد غيره؟ المختار جوازه، لنا القطع بوقوعه فى زمن الصحابة وغيره فإن الناس فى كل عصر يستفتون المفتين كيف اتفق ولا يلتزمون سؤال مفت بعينه هذا وقد شاع وتكرر ولم ينكر فلو التزم مذهبًا معينًا وإن كان لا يلزمه كمذهب مالك ومذهب الشافعى وغيرهما ففيه ثلاثة مذاهب: أولها: يلزم، وثانيها: لا يلزم، وثالثها: أنه كالأول، وهو من لم يلتزم فإن وقعت واقعة يقلده فيها فليس له الرجوع، وأما غيرها فيتبع فيها من شاء.

التفتازانى

قوله: **(وهو من لم يلتزم)** يشير إلى أن الأولى صفة العامى وفى شرح العلامة أن المراد كالحكم الأول المذكور فى هذه المسألة وهو أنه إن قلد أى عمل لا يرجع وإلا جاز

(الترجيح)

قال: (الترجيح اقتران الأمارة بما تقوى به على معارضها فيجب تقديمها للقطع عنهم بذلك وأورد شهادة أربعة مع اثنين، وأجيب بالتزامه أو بالفرق).

أقول: هذا آخر الأقسام الأربعة وهو الترجيح، وأنه فى اللغة: جعل الشىء راجحًا ويقال مجازًا لاعتقاد الرجحان، وفى الاصطلاح: اقتران الأمارة بما تقوى به على معارضها، وللفقهاء ترجيح خاص يحتاج إليه فى استنباط الأحكام وذلك لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم أصلاً، ولا فيما دلالته عليه قطعية لما سيأتى أن لا تعارض بين قطعيين ولا بين قطعى وظنى فتعين أن يكون لأمارة على أخرى ولا يحصل تحكمًا محضًا بل لا بد من اقتران أمر بما به تقوى على معارضها فهذا الاقتران الذى هو سبب الترجيح هو المسمى بالترجيح فى مصطلح القوم لا جرم عرفه بأنه اقتران الأمارة بما به تقوى على معارضها وإذا حصل الترجيح وجب العمل بها وهو تقويم أقوى الأمارتين للقطع عنهم بذلك أى فهم ذلك من الصحابة وغيرهم وعلم قطعهم به بتكرره فى الوقائع المختلفة التى لا حاجة إلى تعدادها لكونه معلومًا قطعًا لمن فتش بين مجارى اجتهاداتهم واعترض عليه بشهادة أربعة مع شهادة اثنين إذا تعارضتا فإن الظن الحاصل بالأربعة أقوى من الحاصل باثنين فكان ينبغى أن تقدَّم ولا تقدَّم.

وأجيب بالتزام تقديم شهادة الأربعة عند التعارض فإنه مختلف فيه، وبالفرق بين الشهادة والدليل فليس كل ما يرجح به الأدلة ترجح به الشهادة لما ستقف عليه من وجوه غير محصورة من الترجيح للأدلة لا ترجح بها الشهود.

التفتازانى

قوله: (بالفرق) قيل وجه الفرق أن المقصود من الشهادة فصل الخصومات فضبط بنصاب معين فاعتبار الكثرة فيها يفضى إلى نقض الفرض وتطويل الخصومات بخلاف الأمارة فإن المقصود منها الظن بالأحكام فكلما كان الظن أقوى كان بالاعتبار أولى من غير ضرورة إلى اعتبار ضبطه.

الجيزاوى

الشارح: (فهذا الاقتران الذى هو سبب الترجيح هو المسمى بالترجيح) أى تسمية للشىء باسم سببه لأن الترجيح فى الأصل جعل أحد المتعادلين راجحًا بإظهار فضل فيه فذلك الفضل هو السبب الداعى لجعله راجحًا وقد عرف الحنفية الترجيح على أنه فعل فقالوا: هو إظهار الزيادة لأحد المتماثلين على الآخر بما لا يستقل وأفاد هذا التعريف أنه لا ترجيح بما يستقل دليلاً فلا ترجيح بكثرة الأدلة عندهم.

الشارح: (وأجيب بالتزام تقديم شهادة الأربعة) وهو قول لمالك والشافعى.

قوله: (قيل وجه الفرق... إلخ) فرق فى التحرير بأن الشهادة فى الشرع مقدرة بنصاب معلوم فكفينا الاجتهاد فيه بخلاف الرواية فإنها مبنية عليه.

قال: (ولا تعارض فى قطعيين ولا فى قطعى وظنى لانتفاء الظن، والترجيح فى ظنيين منقولين أو معقولين أو منقول ومعقول الأول فى السند والمتن والمدلول ومن خارج).

أقول: الدليلان إما قطعيان أو أحدهما قطعى والآخر ظنى، أو هما ظنيان ولا تعارض فى قطعيين وإلا ثبت مقتضاهما وهما نقيضان ولا بين قطعى وظنى لأن الظن ينتفى بالقطع بالنقيض وأما الظنيان فيتعارضان وحينئذٍ يحتاج إلى الترجيح والترجيح إما بين منقولين كنصين أو معقولين كقياسين أو منقول ومعقول كنص وقياس:

الجيزاوى

الشارح: (وإلا ثبت مقتضاهما) كدليل على قدم العالم وآخر على حدوثه وقوله: لأن الظن ينتفى بالقطع أى عند القطع بالنقيض كما تممه ابن السبكى قال المحلى وهو فى غير النقليين كما إذا ظن أن زيدًا فى الدار لكون مركبه وخدمه بها ثم شوهد خارجها فلا دلالة للعلامة المذكورة على كونه فى الدار حال مشاهدته خارجها فلا تعارض بينهما بخلاف النقليين فإن الظنى منهما باق على دلالته حال دلال القطعى وإنما قدم عليه لقوته. اهـ. وقال العطار فى حواشى المحلى: الحق أن دلالة الظن باقية غاية الأمر تخلف الدليل عن المدلول.

القسم الأول: فى ترجيح المنقولين:

وهو أربعة أصناف؛ لأنه يقع فى السند وهو طريق ثبوته وفى المتن وهو باعتبار مرتبة دلالته، وفى الحكم المدلول من الحرمة والإباحة وفيما ينضم إليه من خارج.

الصنف الأول: فى الترجيح بحسب السند:

ويقع فى الراوى وفى الرواية وفى المروى وفى المروى عنه ففيه أربعة فصول:

(الفصل الأول: فى الراوى):

ويكون فى نفسه وفى تزكيته فبدأ بما فى نفسه.

قال: (الأول: بكثرة الرواة لقوة الظن خلافًا للكرخى وبزيادة الثقة والفطنة والورع والعلم والضبط والنحو وبأنه أشهر بأحدها وباعتماده على حفظه لا نسخته وعلى ذكر لا خط وبموافقته عمله وبأنه عرف أنه لا يرسل إلا عن عدل فى المرسلين وبأن يكون المباشر كرواية أبى رافع نكح ميمونة وهو حلال، وكان السفير بينهما على رواية ابن عباس نكح ميمونة وهو حرام، وبأن يكون صاحب القصة كرواية ميمونة: «تزوجنى رسول الله ﷺ ونحن حلالان»، وبأن يكون مشافهًا كرواية القاسم عن عائشة أن «بريدة عتقت وكان زوجها عبدًا» على من روى أنه كان حرًا لأنها عمة القاسم وأن يكون أقرب عند سماعه، كرواية ابن عمر: «أفرد رسول الله ﷺ وكان تحت ناقته حين لبى»، وبكونه من أكابر الصحابة لقربه غالبًا أو متقدم الإسلام أو مشهور النسب أو غير ملتبس بمضعف وبتحملها بالغًا).

أقول: ترجيح السند بحسب الراوى نفسه وجوه:

الأول: كثرة الرواة بأن تكون رواة أحدهما أكثر عددًا من رواة الآخر، فما روايته أكثر يكون مقدمًا لقوة الظن لأن العدد الأكثر أبعد من الخطأ من العدد الأقل، ولأن كل واحد يفيد ظنًا فإذا انضم إلى غيره قوى حتى ينتهى إلى التواتر المفيد لليقين وخالف فيه الكرخى كما فى الشهادة.

والجواب: أنه ليس كل ما ترجح به الرواية ترجح به الشهادة.

الثانى: أن يكون أحد الروايتين راجحًا على الآخر فى وصف يغلب ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط والنحو.

الثالث: أن يكون أحدهما أشهر بشىء من هذه الصفات الخمس وإن لم يعلم رجحانه فيها فإن كونه أشهر يكون فى الغالب لرجحانه.

الرابع: أن يكون أحدهما يعتمد فى الرواية على حفظه للحديث لا على نسخته، وعلى تذكره سماعه من الشيخ لا على خط نفسه، فإن الاشتباه فى النسخة والخط محتمل دون الحفظ والذكر.

الخامس: أن يكون أحدهما علم أنه عمل برواية نفسه والآخر لم يعمل أو لم يعلم أنه عمل.

السادس: أن يكونا مرسلين وقد علم من أحدهما أنه لا يروى إلا عن عدل.

السابع: أن يكون أحدهما مباشرًا لما رواه دون الآخر كرواية أبى رافع: «أن النبى ﷺ نكح ميمونة وهو حلال»، فإنه يرجح على رواية ابن عباس: «أنه نكح ميمونة وهو حرام»، وذلك لأن أبا رافع كان هو السفير بينهما فكان أعرف بالحال.

الثامن: أن يكون أحدهما صاحب الواقعة دون الآخر كرواية ميمونة: «تزوجنى رسول الله ﷺ ونحن حلالان». فإنها تقدَّم على رواية ابن عباس.

التاسع: أن يكون أحدهما مشافهًا كرواية القاسم عن عائشة: «أن بريرة عتقت وكان زوجها عبدًا». على رواية من روى أنها عتقت وكان زوجها حرًا، فإن عائشة كانت عمة القاسم، وقد سمع منها مشافهة بخلاف الأسود فإنه سمع من وراء حجاب.

العاشر: أن يكون عند سماعه أقرب إلى الرسول ﷺ، كما تقدَّم رواية ابن عمر: «أنه ﷺ أفرد التلبية»، على رواية من روى أنه ثنى، لأنه روى أنه كان تحت ناقته حين لبى فالظاهر أنه أعرف.

الحادى عشر: أن يكون من أكابر الصحابة فتقدم روايته على أصاغرهم لأنه أقرب إلى الرسول غالبًا، فيكون أعرف بحاله ولأنه أشد تصونًا وصونًا لمنصبه.

الثانى عشر: أن يكون متقدم الإسلام على إسلام الآخر أو مشهور النسب والآخر غير مشهور النسب أو غير ملتبس بمن ضعف روايته، والآخر ملتبس فإن الثلاثة اهتمامهم بالتصون والتحرز وحفظ الجاه أكثر.

الثالث عشر: أن يكون قد تحمل الرواية بالغًا، والآخر صبيًا لخروجه عن الخلاف فيكون الظن به أقوى.

التفتازانى

قوله: (الصفات الخمس) مبنى على أنه أخذ العلم بحيث يتناول النحو وإلا

فالصفات المذكورة ستة وفيما سبق إنما أفرد النحو بالذكر لأنه أراد بالعلم علم الشرائع والأحكام وقد صرح بذلك من قال فقه الراوى وعلمه بالعربية.

قوله: (كرواية القاسم) هو القاسم بن محمد بن أبى بكر.

قوله: (أو غير ملتبس) عطف على متقدم الإسلام وظاهر كلامه أن المراد التباسه واختلاطه بمن ضعف روايته وصريح كلام الآمدى والشارحين أن المراد التباس اسمه باسم من هو ضعيف الرواية فإن الذى لا يلتبس اسمه أولى لأنه أغلب على الظن.

قوله: (فإن الثلاثة) أى متقدم الإسلام ومشهور النسب وغير المخالط بمن هو ضعيف الرواية اهتمامهم بالتصون أكثر وبهذا يعرف أن ليس المراد بالملتبس بمضعف الملتبس اسمه لأنه لا معنى لتصونه وتحرزه وإنما جعل الثلاثة وجهًا واحدًا ميلاً إلى الإيجاز وتقليل الأقسام.

الجيزاوى

الشارح: (وصريح كلام الآمدى... إلخ) لأنه قال فإن الذى لا يلتبس اسمه ببعض الضعفاء أغلب على الظن ممن يلتبس وقيده ابن السبكى فى شرحه على ابن الحاجب بقوله: ولا يحصل الالتباس إلا عند تقارب زمانهما واجتماعهما فى شيخ واحد ولذلك شرط إمام الحرمين أن يصعب التمييز.

قال: (وبكثرة المزكين أو أعدليتهم أو أوثقيتهم وبالصريح على الحكم، والحكم على العمل).

أقول: وأما ترجيح الراوى بحسب تزكيته فوجوه:

الأول: ما يعود إلى المزكى وهو أن يكون المزكى لأحدهما أكثر من المزكى للآخر أو أعدل أو أوثق.

الثانى: ما يعود إلى كيفية التزكية فتقدم التزكية بصريح المقال على التزكية بالحكم بشهادته، وتقدم التزكية بالحكم بشهادته على التزكية بالعمل بروايته لأنه يحتاط فى الشهادة أكثر.

(الفصل الثانى: فى الترجيح بالرواية):

قال: (وبالمتواتر على المسند والمسند على المرسل، ومرسل التابعى على غيره، وبالأعلى إسنادًا والمسند على كتاب معروف، وعلى المشهور، والكتاب على المشهور، وبمثل البخارى ومسلم على غيره، والمسند باتفاق على مختلف فيه وبقراءة الشيخ وبكونه غير مختلف).

أقول: الترجيح بالرواية من وجوه:

الأول: أن يكون ثبت بالخبر المتواتر والآخر بالمسند.

الثانى: أن يثبت بالمسند والآخر بالمرسل.

الثالث: أن يكون مرسل التابعى والآخر مرسل غيره.

الرابع: أن يكون أعلى إسنادًا من الآخر، أى أقل مراتب رواة.

الخامس: أن يكون مسندًا معنعنًا والآخر مسندًا إلى كتاب معروف من كتب المحدثين، أو ثبت بطريق الشهرة غير مسند إلى كتاب.

السادس: أن يكون مسندًا إلى كتاب معروف، والآخر مشهور غير مسند.

السابع: أن يكون مسندًا إلى كتاب مشهور عرف الصحة كالبخارى ومسلم على ما لم يعرف بالصحة كسنن أبى داود.

الثامن: أن يكون مسندًا باتفاق، والآخر مختلف فى كونه مسندًا أو مرسلاً.

التاسع: أن يكون روايته بقراءة الشيخ عليه، والآخر بقراءته على الشيخ أو غيره من الطرق.

العاشر: أن يكون غير مختلف فى رفعه إلى الرسول، والآخر مختلف فى رفعه إلى الرسول، وفى كونه موقوفًا على الراوى.

التفتازانى

قوله: (الأول أن يكون ثبت بالخبر المتواتر والآخر بالمسند) هذا إذا كان المتواتر ظنى الدلالة وإلا فقد سبق أنه لا تعارض بين القطعى والظنى وأما تقديم المسند على المرسل فقد سبق نبذ من تفاصيل ذلك فى بحث الخبر وبالجملة هو مختلف فيه واحتجاج الفريقين مذكور فى المطولات من أصول المذهبين.

الجيزاوى

المصنف: (وبالمتواتر على المسند) أى المسند آحادًا.

المصنف: (وبالأعلى إسنادًا) أى لأنه كلما قلت الرواة كان أبعد عن الخطأ وقوله: والمسند على كتاب معروف أى المسند مقدم على المعزو إلى كتاب معروف بين المحدثين لأنه أبعد عن التصحيف والتبديل وقوله: والمشهور أى يقدم المسند على الخبر المشهور بدون كتاب لأن المسند يرويه العدل عن العدل والمشهور قد لا يكون كذلك فرب مشهور غير صحيح وقوله: والكتاب على المشهور أى يرجح الخبر المعزو إلى الكتاب على الخبر المشهور لأن تطرق احتمال الوهم إلى المشهور أكثر من تطرقه إلى الكتاب.

(الفصل الثالث: فى الترجيح بحسب المروى):

قال: (وبالسماع على محتمل وبسكوته مع الحضور على الغيبة وبورود صيغة فيه على ما فهم وبما لا تعم به البلوى على الآخر فى الآحاد).

أقول: الترجيح بحسب المروى بوجوه:

الأول: أن يكون روى سماعه من الرسول، والآخر محتمل لأن قد سمع منه وإن لم يسمع كما قال: سمعت رسول الله ﷺ، والآخر قال رسول الله ﷺ.

الثانى: أن يكون جرى بحضوره وسكت عنه والآخر جرى بغيبته فسمع وسكت عنه.

الثالث: أن يكون قد ورد فيه صيغة من النبى ﷺ، والآخر فهم منه فرواه الراوى بعبارة نفسه.

الرابع: ويختص بما روى بالآحاد وهو أنه يكون مما لا تعم به البلوى، والآخر مما تعم به البلوى؛ للخلاف فى قبول الآحاد فى مثله.

(الفصل الرابع: فى الترجيح بحسب المروى عنه):

قال: (وبما لم يثبت إنكار لرواته على الآخر).

أقول: الترجيح بحسب المروى عنه هو أن لا يثبت إنكار لرواته على ما ثبت إنكار لرواته وهذا يحتمل وجهين ما لم يقع لرواته إنكار له وما لم يقع للناس إنكار لرواته واللفظ محتمل والوجهان مذكوران فى الكتب المشهورة لكن المصرح به فى المنتهى هو الأول.

التفتازانى

قوله: (والآخر محتمل) لأن قد سمع منه وإن لم يسمع هذا هو الظاهر من قوله وبالسماع على محتمل ويعلم منه ترجيح ما هو بالسماع على غير ما هو بالسماع وقد صرح بهما فى المنتهى حيث قال: وبأن يكون من سماع منه عليه السلام على غيره أو يحتمل وحمله على أن ما سمع منه راجح على ما سمع من غيره بعيد لأنه ترجيح بعلو الإسناد وقد سبق.

قوله: (والآخر) أى الراوى الآخر **(فهم)** من النبى عليه السلام ذلك المعنى فرواه بعبارة نفسه ويندرج فيه ما إذا كان الآخر قد فهم معنى من فعل النبى عليه

السلام فرواه وما إذا قال: أمر النبى عليه السلام بكذا أو نهى عن كذا دون أن يروى صيغة الأمر والنهى الصادرة عنه عليه السلام.

الجيزاوى

المصنف: (وبسكوته مع الحضور على الغيبة) أى يرجح الخبر المروى لما جرى فى حضرته عليه الصلاة والسلام وسكت عليه على ما جرى في غيبته وبلغه ﷺ وسكت عليه وقوله: وبما لا تعم به البلوى. . . إلخ. أى يرجح الخبر الذى يكون المروى فيه بما لا تعم به البلوى على الخبر الذى مرويه مما تعم به البلوى لأن التفرد بنقل ما تعم به البلوى يوهم الكذب.

قوله: (ويعلم منه ترجيح ما هو بالسماع على غير ما هو بالسماع) أى كأن يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول كذا والآخر يقول كتب إلى رسول الله ﷺ بكذا.

الصنف الثاني: الترجيح بحسب المتن:

قال: (المتن النهى على الأمر والأمر على الإباحة على الصحيح والنهى بمثله على الإباحة والإباحة على النهى والأقل احتمالاً على الأكثر والحقيقة على المجاز، والمجاز على المجاز بشهرة مصححه أو قوته أو قرب جهته أو رجحان دليله أو شهرة استعماله، والمجاز على المشترك على الصحيح، كما تقدَّم والأشهر مطلقًا واللغوى المستعمل شرعًا على الشرعى بخلاف المنفرد الشرعى، وبالتأكيد الدلالة ويرجح فى الاقتضاء بضرورة الصدق على ضرورة وقوعه شرعًا، وفى الإيماء بانتفاء العبث أو الحشو على غيره، وبمفهوم الموافقة على المخالفة على الصحيح، والاقتضاء على الإشارة، وعلى الإيماء، وعلى المفهوم، وتخصيص العام على تأويل الخاص، لكثرته والخاص ولو من وجه والعام لم يخصص على ما خص والتقييد كالتخصيص والعام الشرطى على النكرة المنفية وغيرها والمجموع باللام ومن وما على الجنس باللام والإجماع على النص والإجماع على ما بعده فى الظنى).

أقول: الترجيح بحسب المتن من وجوه:

الأول: أن يكون مدلوله نهيًا والآخر أمرًا، لأن أكثر النهى لدفع مفسدة، وأكثر الأمر لجلب منفعة واهتمام العقلاء بدفع المفسدة أشد، ولأن النهى للدوام دون الأمر، ولقلة محامل لفظ النهى.

الثانى: أن يكون مدلوله أمرًا ومدلول الآخر إباحة للاحتياط وهذا هو القول الصحيح، وقد قيل يقدم ما مدلوله الإباحة لأن مدلوله متحد ومدلول الأمر متعدد ولأن المبيح يمكن العمل به على تقديرى المساواة والرجحان والأمر على تقدير الرجحان فقط، ولأنه لا يختل به مقصود الفعل والترك إن أراد المكلف والأمر يختل به مقصود الترك.

الثالث: ما هو للإباحة وينهى بمثله على ما هو للإباحة خالصًا ولا ينهى بمثله وقيل مراده ترجيح النهى على الإباحة وذلك معلوم من ترجيحه النهى على الأمر والأمر على الإباحة وإذن لا يبقى لقوله بمثله معنى، وحمله على أن المراد بمثل الدليل الدال على تقديم الأمر على الإباحة مع أنه غير مذكور فى الكتاب بعيد جدًا.

الرابع: أن يكون أقل احتمالاً، والآخر أكثر احتمالاً كالمشترك بين معنيين على

المشترك بين ثلاثة معان.

الخامس: أن يكون حقيقة والآخر مجازًا.

السادس: يقدم المجاز على مجاز آخر بكون ما يصحح المجاز أعنى العلاقة مشهورًا فيه دون الآخر، أو أقرب مع قربهما واتحاد جهتهما، أو بأن مصححه قريب بدون الآخر كاسم السبب على المسبب يقدم على عكسه لأن السبب مستلزم لمسببه ولا عكس أو برجحان دليل المجاز من الأمور التى ذكرناها فى معرفة المجاز ككونه ثبت بنص الواضع أو بصحة النفى والآخر بعدم الاطراد أو بعدم صحة الاشتقاق أو بشهرة استعماله دون الآخر.

السابع: يقدم المجاز على المشترك وقيل بالعكس، وقد تقدَّم.

الثامن: يقدم الأشهر مطلقًا أى فى اللغة أو فى الشرع أو فى العرف على غيره.

التاسع: يقدم اللغوى المستعمل شرعًا فى معناه اللغوى على اللفظ الشرعى وهو ما نقله الشارع من معناه اللغوى لعدم التغيير والبعد عن الخلاف بخلاف المنفرد الشرعى وهو ما له معنى شرعى، والآخر له معنى لغوى، فإن حمله على الشرعى أظهر.

العاشر: ما تأكد دلالته بأن تتعدد جهات دلالته أو تكون أقوى والآخر تتحد جهة دلالته، أو يكون أضعف نحو: «نكاحها باطل باطل باطل»، وكما تقدَّم دلالة المطابقة على دلالة الالتزام.

الحادى عشر: إذا تعارض نصان يدلان بالاقتضاء فأحدهما لضرورة الصدق، والآخر لضرورة وقوعه شرعيًا، قدم الأول؛ لأن الصدق أتم من وقوعه شرعيًا.

الثانى عشر: إذا تعارض إيماءان أحدهما لانتفاء العبث أو لانتفاء الحشو والآخر لغيره من ترتيب حكم على وصف، قدم الأول لكون انتفاء العبث والحشو أظهر من دلالة الفاء والترتيب.

الثالث عشر: إذا تعارض ما يدل بمفهوم الموافقة وما يدل بمفهوم المخالفة قدم الأول، لأن مفهوم الموافقة أقوى، ولذلك قلنا فى مفهوم المخالفة شرطه انتفاء مفهوم الموافقة، وقيل بالعكس لأنه للتأسيس، والموافقة للتأكيد، وبأن الموافقة لا تتم إلا بفهم المعنى فى الأصل وأنه موجود فى المسكوت، وأنه فيه أقوى بخلاف المخالفة فمقدماتها أقل فتكون أولى.

الرابع عشر: يقدم ما يدل بالاقتضاء على ما يدل بالإشارة، وعلى ما يدل بالإيماء، وعلى ما يدل بالمفهوم موافقة ومخالفة لأن نفى الصحة أبعد من انتفاء قصد هذه الأمور.

الخامس عشر: إذا لزم فى أحدهما تخصيص العام وفى الآخر تأويل الخاص قدم تخصيص العام لأنه أكثر.

السادس عشر: يقدم الخاص على العام لأنه أقوى دلالة على ما يتضمنه من دلالة العام عليه لاحتمال تخصيصه منه وكذلك يقدم الخاص من وجه العام من وجه على العام من كل وجه.

السابع عشر: يقدم العام الذى لم يخصص على الذى قد خصص لتطرق الضعف إليه بالخلاف فى حجيته.

الثامن عشر: تقييد المطلق كتخصيص العام فيقدم المقيد ولو من وجه على المطلق والمطلق لم يخرج منه مقيد على ما أخرج منه.

التاسع عشر: إذا تعارضت صيغ العموم فصيغة الشرط الصريح تقدَّم على صيغة النكرة الواقعة فى سياق النفى وغيرها كالجمع المحلى والمضاف ونحوهما لأن دلالتها أقوى لإفادة التعليل ثم يقدم الجمع المحلى والاسم الموصول كمن وما على اسم الجنس المعرف باللام لكثرة استعماله فى المعهود فتصير دلالته على العموم أضعف.

العشرون: إذا ظن تعارض إجماعين قدم المتقدم منهما على ما بعده كالصحابة على التابعين والتابعين على تبعهم وعلى هذا الترتيب لأنهم أعلى رتبة وأقرب إلى الرسول.

قوله فى الظنى: أى ذلك يتصور فى الإجماع الظنى دون القطعى وإلا لزم تعارض الإجماعين فى نفس الأمر وأنه محال عادة.

التفتازانى

قوله: (ويختص بما روى فى الآحاد) فإن قيل معلوم أن جميع وجوه الترجيح إنما تكون فيما هو من قبيل الآحاد إذ لا تعارض بين المتواترين ولا بين متواتر وآحاد، قلنا قد يكون المتواتر ظنى الدلالة فيقع فيه التعارض.

قوله: (يحتمل وجهين) أحدهما إنكار الراوى لحديثه وثانيهما إنكار الثقات

لروايته ويندرج فى الأول ما ذكره الآمدى وهو أن الحديث الذى ينكر فى رواته الأصل الفرع يرجح على ما أنكر وكذا الخبر الذى أنكر الأصل رواية الفرع عنه إنكار نسيان ووقوف يرجح على ما أنكره إنكار تكذيب وجحود وذلك لأن فى كل من الصورتين قد أنكر الراوى الخبر المروى وإنما لم يتعرض المحقق فى أمثال هذه المواضع لبيان وجه الترجيح لظهوره وهو أن الظن الحاصل به أقوى.

قوله: (لأن أكثر النهى) قيد بذلك لأن كلاً من الأمر والنهى قد يكون تعبداً محضًا لا يدرك فيه جهة مصلحة أو مفسدة هذا إذا أريد بالأمر والنهى الإيجاب والتحريم وإن أريد أعم من ذلك فظاهر.

قوله: (ولأن النهى للدوام) هذا ما قال الآمدى لو قدر وكون كل واحد منهما مطلقًا فإن أكثر من قال بالخروج عن العهدة فى الأمر بالفعل مرة واحدة نازع فى النهى.

قوله: (ولقلة محامل لفظ النهى) أما بحسب ما يستعمل لأن فيه من المعانى الحقيقية والمجازية فلما ذكر فى موضعه من أن الأمر يستعمل فى ستة عشر معنى والنهى فى ثمانية وأما بحسب الحقيقة فلما ذكر الآمدى أن النهى متردد بين التحريم والكراهة، والأمر دائر بين الوجوب والندب والإباحة على بعض الآراء.

قوله: (وهذا هو القول الصحيح) قال الآمدى الأمر وإن ترجح على المبيح نظراً إلى أنه عمل به لا يضر مخالفة المبيح ولا كذلك بالعكس لاستواء طرفى المباح وترجح جانب المأمور به إلا أن المبيح ترجح على الأمر من أربعة أوجه الأول: أن مدلول المبيح متحد ومدلول الأمر متعدد كما سبق، الثانى: أن غاية ما يلزم من العمل بالمبيح تأويل الأمر بصرفه عن محمله الظاهر إلى محمله البعيد والعمل بالأمر يلزم منه تعطيل المبيح بالكلية، والتأويل أولى من التعطيل، الثالث: أن المبيح قد يمكن العمل بمقتضاه على تقدير مساواته للأمر وعلى تقدير رجحانه والعمل بمقتضى الأمر متوقف على الترجيح وما يتم العمل به على تقديرين أولى مما لا يتم العمل به إلا على تقدير واحد بحيث إن العمل بالمبيح بتقدير أن يكون الفعل مقصود للمكلف لا يختل لكونه مقدوراً له والعمل بالأمر يوجب الاختلال بمقصود الترك بتقدير كون الترك مقصوداً ومعنى إمكان العمل بالمبيح على تقدير مساواته للأمر وهو أنهما إذا تساويا تساقطا وبقى كل من الفعل والترك على جوازه الأصلى ولا يخفى أن هذا إنما هو على تقدير أن لا يسبقه إيجاب أو تحريم.

قوله: **(الثالث ما هو للإباحة)** كأنه وقع فى نسخة الشارح العلامة: والإباحة على النهى فاعترض بأنه يستلزم ترجيح النهى على النهى لترجحه على الأمر المرجح على الإباحة المرجحة على النهى وأجاب بأنه ليس بمحال عند اختلاف جهات الترجيح ولا يخفى ما فيه بل الصحيح الذى عليه النسخ: والنهى بمثله على الإباحة وظاهره ما فهمه الشارحون هو أن النهى يرجح على الإباحة ورده المحقق بوجهين أحدهما أنه معلوم من ترجيح النهى على الأمر المرجح على الإباحة وثانيهما: أنه لا معنى حينئذ للفظ «بمثله» ولما كان ظاهراً وهو أن ما دل على ترجيح الأمر على الإباحة وهو الاحتياط دال على ترجيح النهى عليها دفعه بأن هذا الدليل غير مذكور فى المتن فالإشارة إليه بمثله بعيد جداً وأنت خبير بأن هذا الاستبعاد أبعد منه جداً لأن مثله فى هذا الكتاب أكثر من أن يحصى وبه يندفع الوجه الأول أيضاً من الرد لأنه إشارة إلى أن ترجح النهى على الإباحة ليس مبنياً على ترجحه على الأمر المرجح على الإباحة بل الدليل قائم فيه بعينه حتى لو لم يكن النهى مرجحاً على الأمر لكان ترجيحه على الإباحة بحاله ولا يخلو أيضاً عن إشارة إلى اختلاف فيه كما فى الأمر ولذا قال الآمدى المبيح مقدم على النهى على ما عرف فى الأمر وأما ما ذهب إليه الشارح فمن التأويلات البعيدة والتكليفات الباردة التى لم تخطر ببال المصنِّف ولم يذكرها أحد فى مقام الترجيح ولم يحتج إليها قط فى استنباط الأحكام ولا أرى عليه باعثاً سوى الترفع عن الاتباع والتشوق إلى الابتداع وإلا فهو أبعد مما استبعده ألف مرة ومع ذلك فلا تظهر له جهة لأن حاصله أن المبيح الذى قد يستعمل للتحريم يرجح على المبيح الذى لا يستعمل له أصلاً ومبناه على ترجيح النهى على الإباحة لكن التعارض بين المبيحين مما لا يتصور.

قوله: **(إذا قرب مع قربهما)** كالسبب الذى بلا واسطة والذى بواسطة واحدة وهذا مشعر بأن الواقع فى نسخته: أو قربه وفى أكثر النسخ: أو قوته أى بقوة تصحح ذلك المجاز بأن تكون العلاقة بينه وبين محل حقيقته أقوى من الذى بين المجاز الآخر ومحل حقيقته وقوله: أو بأن مصححه قريب دون الآخر شرح لقوله: أو قرب جهته أى جهة ذلك المجاز وذلك كإطلاق السبب على المسبب يقدم على إطلاق المسبب على السبب لأن السبب لا يوجد بدون مسببه والمسبب قد

يوجد بدون سببه الخاص بأن يثبت بسبب آخر ولا خفاء فى أن ما يكون ملزومًا للشىء أدل عليه مما ليس بملزوم لكن كون هذا من الترجيح بقرب الجهة ليس بظاهر والأولى التمثيل بنفى الذات فإن جعله مجازًا من نفى الصحة أولى من جعله مجازًا من نفى الكمال وفى شرح العلامة أن قرب جهته بأن تكون الملازمة بينه وبين محل حقيقته أظهر من الملازمة بين المجاز الآخر ومحل حقيقته والحاصل أنه مهما كانت علاقة أحد المجازين أشهر أو أقوى أو أظهر من علاقة الآخر فهو أولى.

قوله: (بنص الواضع أو بصحة النفى) هما أقوى من دلائل المجاز بخلاف عدم الاطراد وعدم الاشتقاق فإنهما من الأدلة الضعيفة على ما سبق.

قوله: (أو بشهرة استعماله) عطف على قوله بكون ما يصحح أى يقدم المجاز على مجاز آخر بشهرة استعماله لكونه قريبًا من الحقيقة ومثل هذا العطف الملبس غير لائق بالشروح.

قوله: (أى فى اللغة أو فى الشرع أو فى العرف) وهذا أولى مما فى الشروح أنه قال مطلقًا ليتناول الترجيح بين حقيقتين وبين مجاز لأنه يتناول ما بين المجازين أيضًا فيقع قوله: أو بشهرة استعماله مستدركًا على أن فى تقديم المجاز الأشهر على الحقيقة المشهورة نظرًا.

قوله: (لعدم التغيير) يعنى أن العمل بما هو من لسان الشارع من غير تغيير للوضع اللغوى أولى من العمل بما هو من لسانه مع تغيير للوضع اللغوى وأن فى وجود اللفظ الشرعى والمنقول جواز استعماله خلافًا بخلاف اللغوى المستعمل شرعًا فى معناه اللغوى.

قوله: (والآخر له معنى لغوى) ربما يشعر بأن المقصود الترجيح بين لفظين لأحدهما معنى شرعى وللآخر معنى لغوى فيرجح المعنى الشرعى ويحمل اللفظ عليه وهذا كلام مضطرب كما لا يخفى وإلا وضح ما ذكره الآمدى وهو أنه إذا كان لفظ واحد له مدلول لغوى وقد استعاره الشارع فى معنى آخر وصار عرفًا له فإنه مهما أطلق الشارع ذلك اللفظ فيجب تنزيله على عرفه الشرعى دون اللغوى لأن الغالب من الشارع أنه إذا أطلق لفظًا وله موضوع فى عرفه أنه لا يريد به غيره.

قوله: (العاشر ما تأكد من دلالته) ذكر الآمدى من جهات الترجيح أن يكون أحد اللفظين دالاً على مطلوبه من وجهين أو أكثر والآخر لا يدل إلا من جهة

واحدة فالذى كثرت فيه دلالته أولى لأنه أغلب مع الظن، ومنها أن تكون دلالة أحدهما مؤكدة فهى أولى من غير المؤكدة لكونه أقوى دلالة وأغلب على الظن كما فى قوله عليه السلام: «فنكاحها باطل باطل باطل»، ومنها أن تكون دلالة أحدهما بالمطابقة فتقدم على ما يدل بالالتزام لأنها أضبط والمصنف عبر عن جميع ذلك بتأكد الدلالة فقوله وكما تقدَّم دلالة المطابقة عطف على قوله بأن تتعدد جهات دلالته يدلان بالاقتضاء هو لازم غير صريح قد قصد وتوقف عليه الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية نحو: «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان»، ونحو: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف:٨٢]، ونحو: أعتق عبدى عنى على ألف.

قوله: (إذا تعارض إيماءان) هو اقتران وصف بالحكم لو لم يكن لتعليله لكان بعيداً فإذا كان البعد إلى حيث يلزم عبث أو حشو كان أبعد مما إذا لزم كون ما بعد الفاء غير العلة أو كون ما يترتب عليه علة له إلى غير ذلك من أقسام الإيماء واقتصار الشارح على قوله من ترتيب حكم على وصف إنما هو على سبيل التمثيل.

قوله: (لأن مفهوم الموافقة أقوى) ولهذا لم يقع فيه اختلاف بل ألحق بالقطعيات.

قوله: (وقيل بالعكس) إشارة إلى ما قال الآمدى: يمكن ترجيح مفهوم المخالفة بوجهين أحدهما: أن فائدته التأسيس وفائدة مفهوم الموافقة التأكيد والتأسيس أصل والتأكيد فرع وثانيهما: أن مفهوم الموافقة لا يتم إلا بتقدير فهم المقصود من الحكم فى محل النطق وبيان وجوده فى محل السكوت وأن اقتضاءه للحكم فى محل السكوت أشد وأما مفهوم المخالفة فإنه يتم بتقدير عدم فهم المقصود من الحكم فى محل النطق وبتقدير كونه غير متحقق فى محل السكوت وبتقدير أن يكون له معارض فى محل السكوت ولا يخفى أن ما يتم على تقديرات أربعة أولى مما لا يتم إلا على تقدير واحد لأن نفى الصحة يعم نفى الصدق والصحة العقلية والشرعية وهذه الأمور إشارة إلى ما يدل عليه بالإشارة وما يدل عليه بالإيماء وما يدل عليه بالمفهوم موافقة ومخالفة.

قوله: (يقدم الخاص على العام) نفى لما توهمه الشارح العلامة نظراً إلى ظاهر لفظ المتن أن المراد أنه يقدم الخاص مطلقًا والخاص من وجه والعام لم يخص منه البعض على ما خص أى على العام المخصوص فنبه المحقق على أن المراد تقدم كل

على ما يقابله إلا أن فى اللفظ حذفًا واختصاراً.

قوله: (الشرط الصريح) كأنه احتراز عما يتضمن معنى الشرط كالمبتدأ الموصوف بالجملة ونحو ذلك وينبغى أن يكون المراد تقديم الشرط على النكرة المنفية بغير لا التى لنفى الجنس إذ المنفى بـ «لا» التى لنفى الجنس نص فى الاستغراق لا يحتمل الخصوص ولهذا قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢]، إن قراءة الفتح توجب الاستغراق وقراءة الرفع تجوزه.

قوله: (فى الإجماع الظنى) أى من جهة المتن والسند أو من إحدى الجهتين دون الأخرى أو أحد الإجماعين من إحدى الجهتين والآخر من الجهتين وللآمدى فى هذا المقام سيما ترجيح العمومات والإجماعات تطويل وتفصيل تركه المصنِّفُ ولم يتعرض له الشارح ووقع فى نسخ المتن: والإجماع على النص ولم يتعرض له الشارح ووجهه أن النص يحتمل النسخ بخلاف الإجماع وينبغى أن يقيد بالظنين.

الجيزاوى

الشارح: **(أن يكون مدلوله نهيًا والآخر أمرًا)** المراد أن يكون المتن قد اشتمل على لفظ الأمر ولفظ النهى أى اللفظ الموضوع لذلك، وأما نفس المدلول الذى دل عليه لفظ المتن فهو الآتى فى قوله: الحظر على الإباحة.

الشارح: **(لأن مدلوله متحد)** لأنه التخيير فقط.

الشارح: **(ولأنه لا يختل به مقصود الفعل والترك)** أى أنه لو عمل بمقتضى الإباحة لم يلزم منه فوات المقصود من الأمر لأن فى قدرته أن يفعل كما فى قدرته أن يترك بخلاف ما لو عمل بمقتضى الأمر فيلزم أن يفوته الترك وقد يكون مقصودًا.

الشارح: **(ما هو للإباحة وينهى بمثله على ما هو للإباحة خالصًا)** هذا شرح لقول المصنف: والنهى بمثله على الإباحة فالباء فى «بمثله» متعلقة بـ «ينهى» والضمير فيه للدال على الإباحة المذكورة وقوله: على ما هو للإباحة متعلق بالفعل المقدر أى: يرجح النهى باللفظ المحتمل للإباحة على الإباحة باللفظ الخاص لها، وحاصله يرجع إلى أن النهى المحتمل يقدم على الإباحة كما يقدم النهى المحقق عليها وهذا كما ذكره من الترجيح بالرواية أنه يقدم ما احتمل كون إسناده أعلى كما يقدم ما تحقق علو إسناده على غيره.

الشارح: (أو أقرب مع قربهما واتحاد جهتهما أو بأن مصححه قريب) اعترض الترجيح بالأقربية والقرب صاحب التحرير بأن الرجحان إنما يكون بما يزيد قوة دلالة على المراد أو الثبوت والحقيقى لم يرد فهو كغيره من المعانى التى ليست بمرادة وتعين المجاز فى كل بالدليل فاستوى المجاز الأقرب أو القريب مع غيره وقوله يقدم على عكسه قال فى التحرير وينبغى تعارضهما فى السبب المتحد لمسبب لأن كلاً يستلزم الآخر.

الشارح: (أظهر من دلالة الفاء والترتب) أى من دلالة الفاء على التعليل والترتب عليه.

قوله: (ولا يخفى ما فيه) هو أنه لا اختلاف لجهات الترجيح على هذا وقوله: ولما كان ظاهرًا... إلخ. أى: لما كان لفظ «مثله» «ظاهرا» من حيث إن معناه أن دليله مثل دليل ترجيح الأمر على الإباحة دفعه بأن هذا الدليل غير مذكور فى المتن وقوله: ولا يخلو أيضًا عن إشارة إلى اختلاف فيه كما فى الأمر أى أن لفظ «بمثله» فيه إشارة أيضًا إلى أن الاختلاف الذى فى الأمر المشار إليه بقوله: والأمر على الإباحة على الصحيح وقوله: وأما ما ذهب إليه الشارح.. إلخ قد رده الأبهرى كما ذكرناه.

قوله: (والأولى التمثيل بنفى الذات) أى كما فى لا صلاة لمن لا يقرأ بفاتحة الكتاب.

قوله: (ومثل هذا العطف الملبس غير لائق بالشروح) رده الأبهرى بأن قوله: من الأمور التى ذكرناها فى معرفة المجاز تنادى بأنه ليس عطفًا على عدم الاطراد لأن شهرة الاستعمال ليست من علامات المجاز ولم يذكر هناك فكيف يكون ملبسًا.

قوله: (وأن فى وجود اللفظ الشرعى المنقول وجواز استعماله خلافًا) شرح لقوله: وللبعد عن الخلاف وفيه أنه لا خلاف فى أن الشارع يستعمل الألفاظ فى مدلولاتها الشرعية التى لم تعهد فى اللغة إنما الخلاف فى كونها حقائق أو مجازات وثبوت المدعى لا يتوقف على ذلك.

قوله: (إلى غير ذلك من أقسام الإيماء) تقدم أن منها الحكم بعد سماع وصف والتفريق بين حكمين بصفة مع ذكرهما أو أحدهما نحو: للفارس سهمان وللراجل سهم والقاتل لا يرث، ومنها ترتب الحكم على الوصف نحو: أكرم العلماء وأهن الجهلاء.

الصنف الثالث: الترجيح بحسب المدلول:

قال: (المدلول الحظر على الإباحة وقيل بالعكس وعلى الندب لأن دفع المفاسد أهم وعلى الكراهة والوجوب على الندب والمثبت على النافى كخبر بلال: «دخل البيت وصلى»، وقال أسامة: «دخل ولم يصل»، وقيل سواء، والدارئ على الموجب، والموجب للطلاق والعتق لموافقته النفى، وقد يعكس لموافقته التأسيس والتكليفى على الوضعى بالثواب، وقد يعكس والأخف على الأثقل وقد يعكس).

أقول: الترجيح بحسب المدلول من وجوه:

الأول: يقدم الحظر على الإباحة للاحتياط وقيل بل تقدَّم الإباحة على الحظر لئلا تفوت مصلحة إرادة المكلف ولأنه لو قدم لكان إيضاح واضح وهو الجواز الأصلى.

الثانى: يقدم الحظر على الندب لأن الحظر لدفع المفسدة والندب لجلب المنفعة ودفع المفسدة أهم فى نظر العقلاء.

الثالث: يقدم الحظر على الكراهة لأنه أحوط.

الرابع: يقدم الوجوب على الندب لأنه أحوط.

الخامس: يقدم المثبت على النافى، نحو: خبر بلال: «دخل البيت وصلى»، وقال أسامة: «ولم يصل»، وذلك لأن غفلة الإنسان على الفعل كثيرة ولأنه يثبت زائدًا ولأنه للتأسيس، والنافى قد يبنى على الأصل، وقيل يساوى المثبت النافى فإنه لو قدر تقدمه لكان مقررًا للأصل، وهو بعيد ولو قدر متأخرًا لكان تأسيسًا فيحصل التعارض.

السادس: يقدم الذى يوجب درء الحد على الموجب للحد لما فيه من اليسر ونفى الحرج الذى قد علم تشوق الشارع إليه.

السابع: يقدم الموجب للطلاق والعتق على ما يوجب عدمهما لأنه مؤيد بالأصل إذ الأصل عدم الزوجية والرقية، وقيل بل يعكس لكونه موافقًا للدليل المؤسس لصحتهما المترجح على النافى لصحتهما وهو الأصل.

الثامن: يقدم الحكم التكليفى كالاقتضاء على الوضعى كالصحة لأنه محصل للثواب، وقيل بل الوضعى لأنه لا يتوقف على فهم وتمكن.

التاسع: يقدم الأخف على الأثقل لليسر ونفى الحرج وقيل بل بالعكس إذ المصلحة فيه أكثر وذلك قال: «ثوابك على قدر نصبك».

التفتازانى

قوله: (الحظر مقدم على الإباحة) وهو مذهب الجمهور ووجهه أن ملابسة المحظور توجب الإثم بخلاف المباح فكان أولى.

قوله: (للاحتياط) ولهذا لو اجتمع فى العين الواحدة جهة حظر وإباحة كالمتولد بين ما يؤكل وما لا يؤكل قدم التحريم، وقال عليه السلام: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا وقد غلب الحرام»، وقال عليه السلام: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، وذهب أبو هاشم وعيسى بن أبان إلى التساوى والتساقط ولم يذهب أحد إلى ترجيح الإباحة إلا أن الآمدى قال: يمكن ترجيح الإباحة من جهة أنا لو علمنا بالحظر لزم منه فوات مقصود الإباحة من الترك مطلقًا ولو علمنا بالإباحة فقد لا يلزم منه فوات مقصود الحظر بالكلية لأن الغالب أنه لو كان حرامًا فلا بد وأن يكون لمفسدة ظاهرة وعند ذلك فالغالب أن يكون المكلف عالمًا بها وقادرًا على دفعها لعلمه بعدم لزوم المحظور من ترك المباح ولأن المباح مستفاد من التخيير قطعًا بخلاف استفادة الحرمة من النهى لتردده بين الحرمة والكراهة فقوله: وقيل بل تقدَّم الإباحة على الحظر لئلا تفوت مصلحة إرادة المكلف إشارة إلى الوجه الأول، وأما قوله: ولأنه لو قدم لكان إيضاح واضح وهو الجواز الأصلى فوجهه أنه لو قدم الحظر لكان بمنزلة جعل المحرم متأخر الورود عن المبيح ناسخًا له فيكون المبيح ناسخًا **له** فيكون المبيح المتقدم عليه فى الورود إيضاحًا للواضح بخلاف ما إذا قدر وروده بعد المحرم.

قوله: (ودفع المفسدة أهم) قال فى المنتهى: ويرجح الحظر على الندب بما تقدَّم فى الإباحة والحظر على الوجوب لأن الحظر لدفع مفسدة والوجوب لتحصيل مصلحة ودفع المفسدة أهم عند العقلاء وهذا هو الموافق لكلام الآمدى فمن ههنا قيل قد سقط ههنا شيء من المتن فكان الأصل هكذا: وعلى الوجوب لأن دفع المفاسد أهم قال الآمدى: ولأن إفضاء الحرمة إلى مقصودها أتم من إفضاء الواجب إلى مقصوده لتأتيه بالترك وإن لم تقصد فكانت المحافظة عليها أولى.

قوله: (يقدم الحظر على الكراهة لأنه أحوط) قال الآمدى: لتساويهما فى طلب الترك مع زيادة الحظر بالذم على الفعل ولأن الحظر أولى لتحصيل المقصود منهما وهو الترك لما يلزمه من دفع المفسدة الملازمة للفعل ولأن فى العمل بالكراهة تجويزًا

للفعل وفيه إبطال للمحرم بخلاف العكس وبهذا يظهر ترجيح الوجوب على الندب.

قوله: (لأن غفلة الإنسان عن الفعل كثيرة) يعنى يحتمل أن يكون مبنى النافى على الغفلة وقوله: ولأنه يثبت زائدًا يعنى المثبت يفيد زيادة علم، وقوله: ولأنه أى المثبت يفيد التأسيس وهو إثبات ما لم يكن ثابتًا بخلاف النافى فإنه ربما كان مبناه على أن الأصل هو النفى والأولى أن يقال: فإنه لا يفيد إلا التأكيد لأن الأصل هو النفى وذهب القاضى عبد الجبار إلى تساوى المثبت والنافى من جهة أن الظاهر تأخر النافى فى الورود فإنه لو اعتبر النافى سابقًا فى الورود حتى يكون العمل بالمثبت لزم كونه مقررًا للأصل الذى هو النفى بمنزلة تأكيد له وهو بعيد لكونه إيضاح الواضح ولو اعتبر متأخرًا فى الورود حتى يكون العمل به كان تأسيسًا للعدم بعد الوجود والتأسيس خير من التأكيد وحينئذ يقع التعارض بين جهتى ترجيح المثبت والنافى فيتساويان فإن قيل جهات ترجيح المثبت ثلاثة والنافى واحدة فكيف يتساويان قلنا مبناه على أنه لم يعتبر منها إلا إفادته زيادة العلم على ما صرح به الآمدى والشارح العلامة اعتبر فى جانب المثبت إفادة زيادة العلم والتأسيس وفى جانب النافى موافقة الأصل وكون الظاهر تأخره.

قوله: (لما فيه) أى فى الدرء من اليسر ونفى الحرج وقد قال الله تعالى: ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ**﴾ [البقرة:١٨٥]، وقال تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ [الحج:٧٨]، قال فى المنتهى لأن ما يعرض فى الحد من المبطلات أكثر منه فى الدرء وذهب المتكلمون إلى تقديم موجب الحد نظرًا إلى أن فائدة العمل بالموجب التأسيس وبالدرء التأكيد.

قوله: (يقدم الموجب للطلاق) هذا ما قال الكرخى إن ما حكمه وقوع الطلاق أو العتق أولى لأنه على وفق الدليل النافى لملك البضع وملك اليمين والنافى لهما على خلافه قال الآمدى: ويمكن أن يقال بل النافى لهما أولى لأنه على وفق الدليل المقتضى لصحة النكاح وإثبات ملك اليمين المترجح على النافى لهما فقوله: لصحتهما الضمير للزوجية والرقية وأشار بلفظ «المؤسس» إلى جهة ترجيح المثبت ومن البعيد ما ذهب إليه الشارح العلامة من أن قوله: والموجب للطلاق مجرور معطوف على الموجب قبله والمعنى أن الدارء أى الدافع للحد والطلاق والعتق يعنى

النافى لها يرجح على الموجب للحد والموجب للطلاق والعتق لموافقة الدارء النفى الأصلى وقد يعكس أى يرجح الموجب فى الثلاثة على النافى لموافقة التأسيس على ما بينا(*).

الجيزاوى

قوله: (وقال عليه الصلاة والسلام: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا وقد غلب الحرام») فى شرح التحرير أن هذا الحديث لم يعرف مرفوعًا كما قال الزركشى بل قال الحافظ العراقى: لم أجد له أصلاً.

قوله: (من الترك مطلقًا) صوابه: من الفعل مطلقًا.

قوله: (إشارة إلى الوجه الأول... إلخ) رد الأبهرى كلاً من الوجهين؛ أما الأول فلأن تصور المكلف واعتقاده أن فى الفعل أو الترك مصلحة ربما لا يكون مطابقًا للواقع ويكون خطأ ولما كان شرعية الأحكام تابعة لمصالح العباد كان الحظر بناء على مصلحة فى الترك أو مفسدة فى الفعل أولى، وأما الثانى بإلا فلأنه يلزم من تقديم الإباحة أى العمل بها كثرة التغير من ارتفاع الإباحة الأصلية بالحظر ثم ارتفاع الحظر بالإباحة الشرعية بخلاف ما إذا كان العمل بالحظر.

قوله: (لتأتيه بالترك) أى لتأتى مقصود الحظر بالترك وإن لم يقصد اجتناب المحظور.

قوله: (لصحتهما) أى قول الشارح فى توجيه العكس: لكونه موافقًا للدليل المؤسس لصحتهما.

(*) وهو توجيه ظاهر لا غبار عليه فلا وجه للتشنيع الذى ذكره المحشى.

الصنف الرابع: الترجيح بحسب الخارج:

قال: (الخارج يرجح الموافق لدليل آخر أو لأهل المدينة أو للخلفاء أو للأعلم وبرجحان أحد دليلى التأويلين وبالتعرض للعلة والعام على سبب خاص فى السبب والعام عليه فى غيره والخطاب شفاهًا مع العام كذلك والعام لم يعمل فى صورة على غيره وقيل بالعكس والعام بأنه أمس بالمقصود مثل: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾ [النساء:٢٣]، على: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء:٣]، وبتفسير الراوى بفعله أو قوله وبذكر السبب وبقرائن تأخره كتأخر الإسلام أو تاريخ مضيق أو تشديد لتأخر التشديدات المعقولات قياسان أو استدلالان فالأول أصله وفرعه ومدلوله وخارج).

أقول: الترجيح بحسب الخارج من وجوه:

الأول: يرجح الموافق لدليل آخر على ما لا يؤيده دليل آخر.

الثانى: يقدم الموافق لعمل أهل المدينة على ما لم يعملوا بمقتضاه وكذا الموافق لعمل الأئمة الأربعة على غيره.

الثالث: يقدم موافق عمل الأعلم على غيره.

الرابع: إذا تعارض مؤولان ودليل تأويل أحدهما راجح قدم على الآخر.

الخامس: ما تعرض فيه للعلة يقدم على ما ذكر فيه الحكم فقط من غير تعرض للعلة لأن دلالته وفهم الاهتمام بقبوله آكد.

السادس: إذا تعارض عامان أحدهما وارد على سبب خاص والآخر ليس كذلك ففى ذلك السبب يقدم العام الوارد عليه بقوّة دلالته فيه وفى غير ذلك السبب يقدم العام الآخر للخلاف فى تناول الوارد على سبب لغيره.

السابع: إذا ورد عام وهو خطاب شفاه لبعض من تناوله وعام آخر ليس كذلك فهو كالعامين ورد أحدهما على سبب دون الآخر فيتقدم عام المشافهة فيمن شوفهوا به وفى غيرهم الآخر ووجهه ظاهر.

الثامن: إذا تعارض عام لم يعمل به فى صورة من الصور وعام عمل به ولو فى صورة قدم ما لم يعمل به ليعمل به فيكون قد عمل بهما ولو اعتبر ما عمل به لزم إلغاء الآخر بالمرة والجمع ولو بوجه أولى وقيل بالعكس فيقدم ما عمل به لأنه شاهد له بالاعتبار.

التاسع: إذا تعارض عامان أحدهما أمس بالمقصود وأقرب إليه قدم على الآخر مثل قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾ [النساء:٢٣]، يقدم فى مسألة الجمع بينهما فى وطء النكاح على قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء:٣]، فإنه أمس بمسألة الجمع.

العاشر: إذا تعارض خبران وفسر راوى أحدهما ما قد رواه بقول أو فعل دون راوى الآخر قدم الأول لأنه أعرف بما رواه فيكون ظن الحكم به أوثق.

الحادى عشر: ما ذكر فيه سبب ورود النص يرجح على غيره لأنه يدل على زيادة اهتمامه.

الثانى عشر: ما اقترن به قرينة تدل على تأخره يقدم على الآخر، وذلك مثل تأخر إسلام راويه إذ الآخر يجوز أن يكون قد سمعه قبل إسلامه سيما إن علم موت الآخر قبل إسلامه ومثل كونه مؤرخًا بتاريخ مضيق والآخر بتاريخ موسع نحو ذى القعدة من سنة كذا أو سنة كذا لاحتمال كون الآخر قبل ذى القعدة ومثل أن يكون فيه تشديد لأن التشديدات متأخرة، وإنما جاءت حين ظهر الإسلام وغلبت شوكته، وكذا كل ما يشعر بشوكة الإسلام.

التفتازانى

قوله: (يرجح الموافق لدليل آخر) من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس أو عقل أو حس لأنه أغلب على الظن ولأن مخالفة دليلين أشد محذورًا.

قوله: (الأئمة الأربعة) يعنى الخلفاء الراشدين على ما هو ظاهر كلام الآمدى لأن أمر النبى ﷺ بمتابعتهم والاقتداء بهم مما يفيد غلبة الظن وكذا كونهم أعرف بالتنزيل وموافقة الوحى والتأويل ولهذا اعتبر عمل أهل المدينة وعمل الأعلم.

قوله: (ما تعرض فيه للعلة يقدم) قال الآمدى: لقربه إلى المقصود سبب سرعة الانقياد وسهولة القبول ولدلالته على الحكم من جهة اللفظ ومن جهة العلة وربما ترجح ما لم يدل على العلة من جهة أن المشقة فى قبوله أشد والثواب عليه أعظم.

قوله: (ووجهه ظاهر) وهو قوة أدلة عام المشافهة فيمن شوفهوا ونقصان دلالته فى غيرهم للخلاف فى تناوله والافتقار إلى دليل من خارج كالإجماع على عدم التفرقة ولقوله عليه السلام: «حكمى على الواحد حكمى على الجماعة».

قوله: (فى وطء النكاح) فيه بحث لأن محل الخلاف هو الجمع بين الأختين بملك اليمين وقد دل قوله: ﴿وأَن تَجْمَعُواْ..﴾ [النساء:٢٣]، بعمومه على حرمته، وقوله: ﴿وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء:٣٦]، بعمومه على إباحته إلا أن الأول أحسن بمسألة الجمع فيقدم قال الآمدى: إن قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾ [النساء:٢٣]، فى الوطء قصد به بيان تحريم الجمع بين الأختين فى الوطء بملك اليمين فإنه مقدم على قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء:٣] حيث لم يقصد به بيان الجمع وعدل المحقق عن ذلك لظهور أن قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾ [النساء:٢٣]، إنما هو فى تحريم وطء النكاح.

الجيزاوى

الشارح: (أمس بالمقصود وأقرب إليه مثل قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾ [النساء:٢٣]) أى فإن عمومه للوطء بالملك والنكاح أمس بحرمة الجمع.

الشارح: (إذ الآخر يجوز أن يكون قد سمعه قبل إسلامه) أى الآخر الذى لم يتأخر إسلامه يجوز أن يكون قد سمع ما رواه قبل إسلامه ممن تأخر إسلامه فيكون كالمنسوخ بتأخر ما رواه المتأخر إسلامًا وقوله: لظهور أن قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾ [النساء:٢٣]، إنما هو فى تحريم وطء النكاح يقال: لا معنى لتقديمه على عموم ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء:٣].

قوله: (قال الآمدى: لقربه إلي المقصود بسبب سرعة الانقياد... إلخ) علل صاحب التحرير تقديم ما فيه العلة بإظهار الاعتناء لا بالأقبلية فلا يرد عليه أنه ربما ترجح ما لم يدل على العلة من جهة أن المشقة فى قبوله أشد.

القسم الثانى: ترجيح المعقولين:

وهما قياسان أو استدلالان:

الصنف الأول: القياسان:

وهو بحسب أصله أو فرعه أو مدلوله أو من خارج ففيه أربعة فصول:

الفصل الأول: فى ترجيحه بحسب الأصل:

قال: **(الأول بالقطع وبقوة دليله وبكونه لم ينسخ باتفاق وبأنه على سنن القياس وبدليل خاص على تعليله).**

أقول: ترجيح القياس بحسب أصله من وجوه:

الأول: كونه قطعيًا فيقدم ما حكم أصله قطعى على ما هو ظنى.

الثانى: وفى الظنى يقدم بحسب قوة الدليل الأقوى فالأقوى، وقد سبق جهة ترجيحه.

الثالث: يقدم بكونه لم ينسخ باتفاق والآخر وإن لم ينسخ فقد اختلف فى كونه منسوخًا.

الرابع: بكونه على سنن القياس، أى باتفاق والآخر مختلف فيه إذ لو أجرى على ظاهره فمقابله على غير سنن القياس فلا يصح فلا تعارض فلا ترجيح.

الخامس: بقيام دليل خاص على تعليله وجواز القياس عليه فإنه أبعد عن التعبد والقصور والخلاف.

التفتازانى

قوله: (وهما قياسان أو استدلالان) قال الآمدى: أو قياس واستدلال، قال العلامة: وإنما تركه المصنِّفُ لظهوره ولأن أكثر ما تكلم به من التعارض والترجيحات إنما هو فيما يكون المتعارضان من جنس واحد كخبرين وإجماعين لا من جنسين.

الجيزاوى

الشارح: (الرابع: بكونه على سنن القياس) أى باتفاق... إلخ وقيل فى توجيه قول المصنف: وبأنه على سنن القياس المراد أن يكون أصل أحد القياسين من جنس الفرع المتنازع فيه دون الأصل الآخر فيرجح ما هو من جنسه لأنه على سننه مثل قياس ما دون أرش الموضحة على أرشها حتى تتحمله العاقلة فيقدم على قياسه على غرامات الأموال فلا تتحمله العاقلة.

الفصل الثاني: في الترجيح بحسب العلة:

قال: (وبالقطع بالعلة أو بالظن الأغلب وبأن مسلكها قطعى أو أغلب ظنًا والسبر على المناسبة لتضمنه انتفاء العارض ويرجح بطريق نفى الفارق فى القياسين والوصف الحقيقى على غيره والثبوتى على العدمى والباعثة على الأمارة والمنضبطة والظاهرة والمتحدة على خلافها والأكثر تعديًا والمطردة على المنقوضة والمنعكسة على خلافها والمطردة فقط على المنعكسة فقط، وبكونه جامعًا للحكمة مانعًا لها على خلافه والمناسبة على الشبهية والضرورية الخمسة على غيرها، والحاجية على التحسينية، والتكميلية من الخمسة على الحاجية، والدينية على الأربعة، وقيل بالعكس ثم مصلحة النفس، ثم النسب ثم العقل ثم المال، وبقوة موجب النقض من مانع أو فوات شرط على الضعف والاحتمال وبانتفاء المزاحم لها فى الأصل وبرجحانها على مزاحمها والمقتضية للنفى على الثبوت وقيل بالعكس وبقوة المناسبة والعامة فى المكلفين على الخاصة).

أقول: الترجيح بحسب العلة من وجوه:

الأول: كون العلة قطعيًا فيه ظنيًا فى الآخر.

الثانى: كون ظن وجود العلة فيه أغلب على ظن وجودها فى الآخر.

الثالث: كون مسلكها الدال على عليتها قطعيًا ومسلك الأخرى ظنيًا.

الرابع: أن يكون مسلك علية أحدهما يفيد ظنًا أغلب مما يفيده مسلك الآخر.

الخامس: يقدم قياس السبر على قياس المناسبة لأن قياس السبر يتضمن نفى المعارض لتعرضه لعدم علته غير المذكور بخلاف المناسبة.

السادس: إذا كان طريق ثبوت العلية فى القياسين هو نفى الفارق رجح أحدهما على الآخر بحسب طرق نفى الفارق فيقدم القاطع على الظنى والأغلب ظنًا على الآخر.

السابع: يقدم ما العلة فيه وصف حقيقى على غيره مما العلة فيه وصف اعتبارى أو حكمة مجردة.

الثامن: ما العلة فيه وصف ثبوتى على ما العلة فيه عدمى.

التاسع: يقدم ما العلة فيه وصف باعث على ما هى مجرد أمارة.

العاشر: تقدَّم العلة المنضبطة على المضطربة والظاهرة على الخفية والمتحدة على

المتعددة للخلاف فى مقابلاتها.

الحادى عشر: يقدم الوصف الذى يتعدى فى فروع أكثر على ما يتعدى فى الأقل لكثرة الفائدة.

الثانى عشر: تقدَّم العلة المطردة على المنقوضة.

الثالث عشر: تقدَّم المنعكسة على غير المنعكسة.

الرابع عشر: تقدَّم العلة المطردة غير المنعكسة على المنعكسة غير المطردة.

الخامس عشر: إذا كانت إحداهما جامعة مانعة للحكمة فكلما وجدت وجدت الحكمة، وكلما انتفت انتفت قدمت على ما لا تكون كذلك.

السادس عشر: تقدَّم العلة المناسبة على العلة الشبهية لأن الظن الحاصل به أقوى.

السابع عشر: إذا تعارضت أقسام من المناسبة قدم بحسب قوة المصلحة فقدمت الأمور الخمسة الضرورية على غيرها من حاجى أو تحسينى وقدم المصلحة الحاجية على التحسينية وقدم التكميلية من الخمس الضرورية على الأصل الحاجية وإذا تعارضت بعض الخمس الضرورية قدمت الدينية على الأربع الأخر لأنها المقصود الأعظم، قال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. وقيل بالعكس، أى تقدَّم الأربع الأخر لأنها حق الآدمى وهو يتضرر به والدينية حق الله تعالى وهو لتعاليه لا يتضرر به ولذلك قدم قتل القصاص على قتل الردة عند الاجتماع ورجحت مصلحة النفس على مصلحة الدين فى التخفيف على المسافر بالقصر وترك الصوم، وكذلك مصلحة المال فى ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال وأما الأربعة الأخر فتقدم بهذا الترتيب: مصلحة النفس إذ به تحصل العبادات ثم النسب لأنه لبقاء النفس، ثم العقل لفوات النفس بفواته، ثم المال.

الثامن عشر: إذا انتقض العلتان وكان موجب التخلف فى أحدهما فى صورة النقض قويًا وفى الآخر ضعيفًا أو محتملاً يقدم الأول.

التاسع عشر: ترجح العلة بانتفاء المزاحم لها فى الأصل بأن لا تكون معارضة والأخرى معارضة.

العشرون: يقدم إذا كانا مزاحمين برجحان العلة فى أحدهما على المزاحم دون الآخر.

الحادى والعشرون: تقدَّم العلة المقتضية للنفى على العلة المقتضية للثبوت، لثبوت حكمها راجحة أو مساوية بخلاف المثبتة إذ لا يثبت حكمها إلا راجحة ولتأيدها بالنفى الأصلى وقيل بالعكس أى ترجح المثبتة على النافية لإفادتها حكمًا شرعيًا.

الثانى والعشرون: يقدم العام فى جميع المكلفين على الخاص ببعض لكثرة الفائدة.

التفتازانى

قوله: (للخلاف فى مقابلاتها) متعلق بالتاسع إلخ وما لم يذكر وجهه من المرجحات فلظهوره والأصل إفادة زيادة غلبة الظن.

قوله: (ورجحت مصلحة النفس) عطف على قوله: قدم قتل القصاص وقوله: وكذلك مصلحة المال أى رجحت على مصلحة الدين حيث جوز ترك الجمعة والجماعة لأجل حفظ المال وأجيب بأن القصاص حق الله تعالى ولهذا يحرم عليه قتل النفس والتصرف بما يفضى إلى تفويتها تقدَّم لترجحه باجتماع الحقين وأما التخفيف عن المسافر والمريض فليس تقديمًا لمقصود النفس على مقصود أصل الدين بل فروعه ولو سلم فمشقة الركعتين فى السفر تقاوم مشقة الأربع فى الحضر وكذلك صلاة المريض قاعدًا بالنسبة إلى صلاة الصحيح قائمًا وأما أداء الصوم فلا يفوت مطلقًا بل إلى خلف وهو القضاء وبهذا يندفع ما ذكر فى ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال.

قوله: (وأما الأربعة الأخر) يعنى مصلحة النفس والنسب والعقل والمال فمصلحة النسب تلو مصلحة الدين إذ بها تحصيل العبادات التى هى أساس الدين فتقدم على الثلاثة الباقية وتقدم مصلحة النسب على العقل والمال لأنه لبقاء النفس حيث شرع لأجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضائعًا لا مربى له، وتقدم مصلحة العقل على المال، لأن العقل مركب الأمانة ومدرك التكليف ومطلوب للعبادة بنفسه من غير واسطة ولا كذلك المال فإن قيل قوله: لبقاء النفس إنما يصلح علة لتأخر مصلحة النسب عن مصلحة النفس لا لتقدمها على العقل والمال فإن المال أيضًا لبقاء النفس قلنا: حفظ النسب متمحض لبقاء النفس بخلاف المال فإن فيه مصالح أخر غير مجرد البقاء من الترفه والتزين ونحو ذلك، وأما قوله: ثم العقل

لفوات النفس لفواته فظاهره ليس بمستقيم لأن الأمر بالعكس ولذا قال العلامة إن حفظ العقل تبع لحفظ النفس لفواته بفواتها دون العكس فلذا كانت المحافظة على المنع مما يفضى إلى الفوات مطلقًا أولى وبهذا يشعر كلام الآمدى أيضًا وغاية ما يمكن أن يقال: إن النفس تفوت بفوات العقل من جهة انتفاء ما يصونها عن تعرض الآفات لكن لا يبقى فى الكلام ما يشعر بجهة تقدم النسب على العقل وقد قالوا أما حفظ النسب يقدم على العقل والمال لأنه راجع إلى بقاء النفس بخلافهما.

قوله: (فى الآخر ضعيفًا أو محتملاً) هذا هو الملائم لعبارة المتن إلا أنه لما قال فى المتن: ويرجح باحتماله وعدمه فى الآخر ذهب الشارح العلامة إلى أن الأولى أن يقال: المراد أنه ترجح باحتمال موجب النقض فى أحدهما دون الآخر.

قوله: (بأن لا تكون) أى العلة فى أحد القياسين معارضة على لفظ اسم المفعول أى ذات تعارض والأخرى أن العلة فى القياس الآخر لها معارض.

قوله: (إذا كانا مزاحمين) على لفظ اسم المفعول أى إذا كان القياسان بحيث يكون لكل منهما مزاحم ومعارض إلا أن العلة فى أحدهما راجحة على مزاحمها ومعارضها وفى الآخر غير راجحة قدم الأول.

قوله: (لثبوت حكمها) أى حكم المقتضية للنفى حال كونها راجحة أو مساوية أما راجحة فظاهرة، وأما مساوية فلأنهما إذا تساقطا انتفى الحكم بحكم الأصل وهذا حاصل تأيدها بالنفى الأصلى ولذا قال العلامة: وعلى تقدير مساواتها لتأيدها بالأصل وأما ما سبق من تقدم الثبوتى على العدمى فإنما هو فى العلة لما فى التعليل بالعدمى من الخلاف وما سبق من وجوه ترجيح النص المثبت على النافى فلا يخفى أنه لا يجرى فى القياسين.

قوله: (لإفادتها) أى المثبتة، حكمًا شرعيًا: أى لا يعلم بالبراءة الأصلية بل بالشرع بخلاف النافية فإنها تفيد ما يعلم بحكم الأصل وأجاب الآمدى بأن الحكم لا يكون مطلوبًا لنفسه بل لما يفضى إليه من الحكمة والشارع كما يود تحصيل الحكمة بواسطة ثبوت الحكم يود تحصيلها بواسطة نفيه.

الجيزاوى

المصنف: (وبالقطع بالعلة أو بالظن) أى القطع بوجودها أو الظن به وقوله: وبأن مسلكها قطعى أى يقطع بكون الوصف علة وقوله: والباعث على الأمارة أى

العلة ذات التأثير والتخييل أرجح من التى لا يظهر لها معنى فقهى فاندفع بذلك ما يقال: إن العلة أبدًا إما بمعنى الباعث أو الأمارة أو المؤثر فلا تكون تارة بمعنى الباعث وتارة بمعنى الأمارة.

الشارح: (فقدمت الأمور الخمسة الضرورية) تقدم أن الضروريات التى روعيت فى كل ملة خمس وهى: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال؛ فالدين بقتل الكفار والنفس بالقصاص والعقل بحد السكر والنسل بحد الزانى والمال بحد السارق والمحارب، والمكمل للضرورى كحد قليل المسكر وهو لا يزيل العقل وحفظ العقل حاصل بتحريم المسكر وإنما حرم القليل للتتميم والتكميل لأن قليله يدعو إلى كثيره ومن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه والحاجى ينقسم إلى حاجى فى نفسه كالمقصود من البيع والإجارة ومكمل للحاجى كالمقصود من وجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل فى الولى إذا زوج الصغيرة وقد يكون الحاجى فى بعض الصور ضروريًا كالإجارة فى تربية الطفل الذى لا أم له والتحسينى كسلب العبد أهلية الشهادة.

الشارح: (إذا انتقض العلتان... إلخ) يعنى إذا كان أحد القياسين علته منقوضة فى بعض الصور بوجود مانع أو فقد شرط والقياس الآخر علته منقوضة بما لم يتحقق كونه لوجود مانع أو فقد شرط قدم الأول على الثانى لأن قوة موجب النقض دليل على قوة العلة هكذا قيل ويظهر أن التوجيه بغير ذلك وهو أن تحقق كون التخلف لمانع أو فقد شرط أمارة كون الوصف علة بخلاف ما إذا كان التخلف لغير ذلك بأن يكون بطريق الاستثناء فإنه يضعف معه كون الوصف علة.

الشارح: (والعام على الخاص) قد ذكر المصنف فيه أقوالاً كثيرة فيما تقدم واختار منها أنه إن ثبتت العلة بنص أو إجماع أو كان الأصل مخصصًا خص به وإلا فالمعين القرائن فى الوقائع.

قوله: (والأصل إفادة غلبة الظن) أى الأصل فى الترجيح إفادة زيادة غلبة الظن فهو القاعدة.

قوله: (ولهذا يحرم عليه قتل النفس) أى يحرم على الشخص قتل نفسه.

قوله: (وبهذا يندفع ما ذكر فى ترك الجمعة والجماعة) أى فيقال: إنهما تركا إلى بدل وهو الظهر والصلاة منفردًا وقوله: قلنا حفظ النسب متمحض لبقاء النفس

بخلاف المال أى فصح تقديم النسب على المال وأما تقدمه على العقل فلم يظهر وجهه كما يأتى.

قوله: (فلذا كانت المحافظة على المنع مما يفضى إلى الفوات مطلقًا أولى) أى فلكون فوات النفس هو فوات للعقل دون العكس كانت المحافظة على المنع مما يؤدى إلى فوات النفس مطلقًا بعقل وبغير عقل أولى من المحافظة على المنع من فوات العقل مع بقاء النفس.

قوله: (وغاية ما يمكن أن يقال... إلخ) قال الأبهرى: إن العقل إذا فات ماتت النفس لأنه يصير الشخص عند خلوه من العقل كالحيوانات العجم ويسقط عنه التكليف ولذا كان الواجب على من جنى على عقل شخص الدية كاملة كالجناية على النفس.

قوله: (الأولى أن يقال... إلخ) الأولى أن يقول المصنف بدل قوله: وبقوة موجب النقض ما نصه: وباحتمال موجب النقض فى أحدهما دون الآخر أى أنه إذا احتمل أن يكون النقض فى علة أحد القياسين لوجود مانع أو فقد شرط والنقض فى الآخر لم يحتمل ذلك بل كان للاستثناء من كلما وجد الوصف وجد الحكم يعنى إلا فى هذه الصورة التى تخلف فيها الحكم عن الوصف فيقدم القياس الأول على الآخر.

الفصل الثالث: فى الترجيح بحسب الفرع:

قال: (الفرع يرجح المشاركة فى عين الحكم وعين العلة على الثلاثة وعين أحدهما على الجنسين وعين العلة خاصة على عكسه وبالقطع بها فيه ويكون الفرع بالنص جملة لا تفصيلاً المنقول والمعقول يرجح الخاص بمنطوقه، والخاص لا بمنطوقه درجات الترجيح فيه بحسب ما يقع للناظر والعام مع القياس يقدم).

أقول: ترجيح القياس بحسب الفرع من وجوه:

الأول: يقدم ما المشاركة فيه فى عين الحكم وعين العلة على الثلاثة وهى: ما المشاركة فى جنس الحكم وعين العلة أو عين الحكم وجنس العلة أو جنس الحكم وجنس العلة.

الثانى: يقدم من الثلاثة ما المشاركة فيه فى عين الحكم أو العلة والجنس الآخر على ما المشاركة فيه فى جنس الحكم وجنس العلة.

الثالث: يقدم من اللذين المشاركة فيهما فى عين واحد وجنس الآخر ما المشاركة فى عين العلة على ما المشاركة فى عين الحكم لأن العلة هى العمدة فى التعدية فكلما كان التشابه فيه أكثر كان أقوى.

الرابع: يقدم بالقطع بوجود العلة فى الفرع فى أحدهما وظن وجودها فيه فى آخر.

الخامس: يقدم ما يكون حكم الفرع ثابتًا جملة لا تفصيلاً والقياس لتفصيل الحكم على ما يكون كذلك بل يحاول فيه إثبات الحكم ابتداء.

الفصل الرابع: فى الترجيح بحسب الخارج:

ولم يتعرض له لأنه يعلم مما ذكر.

الصنف الثانى: الاستدلالان:

ولم يتعرض لهما أيضًا لذلك.

التفتازانى

قوله: (**يقدم ما يكون حكم الفرع ثابتًا جملة**) وذلك لأن إثبات تفصيل الشىء الثابت أهون من إثباته عن أصله فيكون أقرب إلى الظن وأسرع إلى القبول.

قوله: (**لأنه يعلم مما ذكر**) فى الترجيح بين المنقولين مثلاً القياس لموافقته لعمل أهل المدينة أو الأئمة الأربعة ونحو ذلك.

قوله: (الاستدلالان) مثل قولنا: وجد السبب أو فقد المانع فيرجح أحدهما بالنظر إلى دليلهما أو مدلولهما أو أمر خارج عنهما على قياس ما سبق فى المنقول.

الجيزاوى

المصنف: (على الثلاثة) لأن المشاركة كلما كانت أخص كان الظن بالعلية أقوى وقوله: وعين العلة خاصة على عكسه وجهه أن العلة أصل الحكم المتعدى واعتبار ما هو أصل فى خصوص العلة أقوى وقوله: ولكون الفرع بالنص جملة لا تفصيلاً إنما قيد ثبوت الفرع بالنص بقوله: جملة لا تفصيلاً لأنه لو ثبت حكم الفرع تفصيلاً لم يكن ثابتًا بالقياس بل بالنص وشرط الفرع أن لا يثبت حكمه بالنص.

قوله: (فى الترجيح بين المنقولين مثلاً القياس لموافقته... إلخ) تحريف والأصل فى الترجيح بين المنقولين لموافقته... إلخ. فلفظ: «مثلا القياس» زيادة من الناسخ.

قوله: (مثل قولنا: وجد السبب أو فقد المانع) تقدم أن فيه خلافًا قيل: إنه دعوى دليل وليس بدليل وقيل: دليل وعلى أنه دليل فقيل استدلال، وقيل: إن ثبت بغير الثلاثة أى النص والإجماع والقياس.

القسم الثالث: فى ترجيح المنقول والمعقول:

فالمنقول إما خاص وإما عام، والخاص إما دال بمنطوقه أو لا بمنطوقه، فالخاص الدال بمنطوقه يقدم على المعقول من قياس أو استدلال، والخاص الدال لا بمنطوقه له درجات مختلفة فى القوة والضعف والترجيح له أو عليه بحسب ما يقع للناظر من قوة الظن، وأما العام مع القياس فقد تقدَّم حكمه فى أنه هل يجوز التخصيص بالقياس أو لا؟.

قال: (**وأما الحدود السمعية فترجح بالألفاظ الصريحة على غيرها وبكون المعروف أعرف وبالذاتى على العرضى وبعمومه على الآخر لفائدته وقيل بالعكس للاتفاق عليه وبموافقته النقل الشرعى أو اللغوى أو قربه وبرجحان طريق اكتسابه وبعمل المدينة والخلفاء الأربعة أو العلماء ولو واحد أو بتقرير حكم الحظر أو حكم النفى وبدرء الحد**).

أقول: ما مر وجوه الترجيح فى الأدلة، وأما الحدود، فمنها عقلية كتعريفات الماهيات ومنها سمعية كتعريفات الأحكام، وهذا هو الذى يتعلق به غرضنا فترجح بوجوه:

الأول: يرجح الحد بألفاظ صريحة على ما فيه تجوز أو استعارة أو اشتراك أو غرابة أو اضطراب.

الثانى: كون المعرف فى أحدهما أعرف منه فى الآخر.

الثالث: كونه بذاتى والآخر بعرضى.

الرابع: أن يكون مدلول أحدهما أعم من مدلول الآخر فيترجح الأعم ليتناول ذلك وغيره فتكثر الفائدة، وقيل بل يقدم الأخص للاتفاق على ما يتناوله لتناول الحدين له بخلاف الباقى فإنه مختلف فيه والمتفق عليه أولى.

الخامس: أن يكون على وفق النقل الشرعى أو اللغوى وتقريرًا لوضعهما، والآخر يخالف نقلهما فإن الأصل عدم النقل.

السادس: أن يكون أقرب إلى المعنى المنقول عنه شرعًا أو لغة لأن النقل لو كان للمناسبة فالأقرب أولى.

السابع: أن يكون طريق اكتسابه أرجح من طريق اكتساب الآخر، لأنه أغلب على الظن.

الثامن: عمل أهل المدينة به أو عمل الخلفاء الأربعة أو عمل العلماء ولو عالمًا واحدًا.

التاسع: كونه مقررًا لحكم الحظر والآخر لحكم الإباحة.

العاشر: أن يكون مقررًا لحكم النفى والآخر للإثبات.

الحادى عشر: أن يكون مقررًا لدرء الحد دون الآخر.

التفتازانى

قوله: (فى ترجيح المنقول والمعقول) قال الشارح العلامة: هو يتضمن أقسامًا ستة: القياس مع الكتاب والسنة والإجماع والاستدلال كذلك.

قوله: (فالخاص الدال بمنطوقه يقدم) لكونه أصلاً بالنسبة إلى الرأى ولقلة تطرق الخلل إليه.

قوله: (وأما العام مع القياس) قال الآمدى بتقدم القياس وقيل بتقدم العام وقيل بالتوقف وقيل بتقدم القياس الجلى دون الخفى وقيل بتقدم القياس على العام المخصوص دون غيره والمختار تقدم القياس مطلقًا لأن العمل بالعموم يبطل القياس بالكلية والعمل بالقياس لا يبطل إلا وصف العموم لأن القياس يتناول المتنازع بخصوصه والعام يتناول بعمومه والأول أولى وأما الجواز قال الآمدى وتبعه العلامة: إن متعلق غرضنا ههنا هو السمعية ومن السمعية ما كان ظنيًا وأنت خبير بأنه خلاف الاصطلاح وكأنه أراد الظن فى أنه حده فيرجع إلى التصديق وقد يندفع ما يقال: إن الترجيح باقتران أمارة بما به يقوى على معارضها والحد ليس بأمارة ولا حاجة إلى تغيير نفس الترجيح، أو الأمارة.

قوله: (كون المعرف فى أحدهما أعرف) فيكون إلى التعريف أقرب، قال العلامة رحمه الله: وذلك أن يكون المعرف فى أحدهما أعرف شرعيًا وفى الآخر حسيًا أو عقليًا أو لغويًا أو عرفيًا فالحسى أولى من غيره والعقلى من العرفى والشرعى والعرفى من الشرعى.

الجيزاوى

المصنف: (وأما الحدود السمعية... إلخ) أشار المصنف إلى أن الترجيح فيها قد يكون باعتبار اللفظ وقد يكون باعتبار المعنى وقد يكون باعتبار أمر خارج فالأول ذكره بقوله: فيرجح بالألفاظ الصريحة، والثانى بقوله: وبكون المعرف أعرف إلى

قوله: وبموافقة العقل والثالث بقوله: وبموافقة العقل... إلخ.

الشارح: (أن يكون طريق اكتسابه أرجح) أى كما فى تعريف الربا المحرم فى بيع بعض الجنس ببعض مما فيه علة الربا بما لم يتحقق فيه التماثل فيرجح على تعريفه بما علم فيه التفاضل أو العكس على حسب اختلاف المذاهب فيرجح أحدها على الآخر برجحان طريق اكتسابه بالنقل، وقد علمت أن الترجيح فى الحدود باعتبار التصديق بأن هذا حد المحدود فلا يقال: إن الحدود لا تكتسب بالبرهان والله أعلم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

قوله: (إن متعلق غرضنا ههنا هو السمعية) أى لا العقلية وقوله: ومن السمعية ما كان ظنيًا أى فيتأتى الترجيح فى الحدود لذلك وقوله: وأنت خبير بأنه خلاف الاصطلاح اعتراض من السعد على الآمدى فى اعتبار الظن فى الحدود بأن الحدود ليست من التصديقات حتى يدخلها الظن فدعوى الظن فيها خلاف الاصطلاح وقوله: وكأنه أراد الظن فى أنه حده اعتذار عما قاله الآمدى بأنه أراد الظن فى أن هذا الحد حد لكذا فيكون من باب التصديقات فلا يخالف الاصطلاح وعلى هذا فمعنى الحدود السمعية الحدود التى سمع من الشارع أنها حدود لمحدوداتها فيكون التعارض فى الحدود على هذا تعارضًا فى الأخبار الواردة بأنها حدود لمحدوداتها وعلى هذا فالترجيح باقٍ على أنه اقتران الأمارة بما به تقوى على معارضها فإذا ورد حدان من الشارع متقابلان كان ذلك فى قوة أن هذا حد لكذا دون ذلك والعكس فللأصولى أن يرجح أحدهما إذا اقترن به أمارة تقوى أنه هو الحد فيرجح الأوضح على الأخفى والذاتى على العرضى والأكثر أفرادًا على الأقل كما فى تعريف صحة العبادة بأنها موافقه الفعل ذى الوجهين الشرع، وتعريفها بأنها إسقاط القضاء فإن الأول يرجح بكون الموافقه ذاتيًا للصحة إذ لا تعقل الصحة قبلها وبتناوله صلاة من ظن الطهارة ثم تبين حدثه بخلاف التعريف بإسقاط القضاء.

قوله: (والعرفى من الشرعى) سكت عن الشرعى مع اللغوى ولعله لظهور تقديم اللغوى على الشرعى لأنه لا نقل فيه.

قال: (ويتركب من الترجيحات فى المركبات والحدود أمور لا تنحصر وفيما ذكر إرشاد لذلك).

أقول: إذا اعتبرت الترجيحات فى الدلائل من جهة ما يقع فى المركبات من نفس الدلائل ومقدماتها وفى الحدود من جهة ما يقع فى نفس الحدود وفى مفرداتها ثم ركبت بعضها مع بعض ثناء وثلاث فما فوقها حصلت أمور لا تكاد تنحصر، وفى القدر الذى ذكره إرشاد لذلك.

أرشدنا الله وإياكم لما ينفعنا فى الدنيا والآخرة، ويكون مقرونًا برضاه ومقربًا إلى غفرانه ورحمته، وأصلح شأننا وأعمالنا وتقبلها منا، وزادنا من فضله، إنه المستعان وعليه التكلان وله الحمد، وعلى نبيه والعترة الطاهرين الصلاة والسلام.

التفتازانى

قوله: (إذا اعتبرت الترجيحات فى الدلائل) يعنى أن المراد بالترجيحات فى المركب الترجيحات الراجعة إلى الموصل إلى التصديق سواء كانت فى الدلائل أنفسها أو فى مقدماتها وبالترجيحات فى الحدود الترجيحات العائدة إلى الموصل إلى التصديق سواء كانت فى الحدود أنفسها أو فى أجزائها من الذاتيات والعرضيات فقوله: من نفس الدلائل؛ بيان للمركبات لا صلة لها، وقوله: والحدود؛ عطف على فى الدلائل لا فى المركبات، فقوله: بتأويلات؛ يعنى حال كون التركيب ثنائيًا أو ثلاثيًا أو رباعيًا، وما فوق ذلك إلى ما لا يعد ولا يحصى وضمير ما فوقها المضمون ثناء وثلاث، وقوله: حصلت أمور؛ أى وجوه من الترجيح، ولا تنحصر، وبالاطلاع على بسائط الجهات يسهل الاطلاع على ترجيح ما يجب ترجيحه عند تركها، إذ يعلم تقديم ما فيه جهتان من الترجيح على ما فيه جهة واحدة، وما فيه جهات على ما فيه جهتان غير ذلك من التفاصيل، وهذا معنى قوله: وفيما ذكر إرشاد لذلك.

والله الهادى إلى سبيل الرشاد والمسئول نيل العصمة والسداد، وهو حسبى ونعم الوكيل.

* * *

فهرس موضوعات الجزء الثالث

الموضـــــــوع	الصفحة
مباحث التخصيص	٣
مسائل الاستثناء	١٤
مسألة يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب. . . إلخ	١٤
مباحث الشرط والصفة والغاية	٥٨
مسائل التخصيص بالمنفصل	٦٨
المطلق والمقيد	٩٦
المجمل	١٠٧
البيان والمبين	١٢٤
الظاهر والمؤول	١٤٦
المنطوق والمفهوم	١٥٧
مباحث النسخ	٢٠٥
مسألة يجوز نسخ القرآن بالقرآن. . . إلخ	٢٤٣
الكلام فى القياس	٢٧٩
مباحث مسالك العلة	٣٨٤
الطرد والعكس. . . إلخ	٤٣٧
القياس جلى وخفى. . . إلخ	٤٤٢
الاعتراضات	٤٧٣
فساد الاعتبار	٤٨٠
فساد الوضع	٤٨٣
الكلام فى الاستدلال	٥٥١
الكلام فى الاستصحاب	٥٦٣
الكلام فى شرع من قبلنا	٥٦٧
الكلام فى مذهب الصحابى	٥٧٢

الكلام فى الاستحسان ٥٧٥
الكلام فى المصالح المرسلة ٥٧٨
الكلام فى الاجتهاد ٥٧٩
التقليد والمفتى والمستفتى وما يستفتى فيه ٦٢٩
مباحث الترجيح ٦٤٥
فهرس موضوعات الجزء الثالث ٦٨٥

* * *